Histoire de la Psychologie

Des origines à nos jours

Clément Rizet



Histoire de la Psychologie

Des origines à nos jours

Clément Rizet



Je dédie ce livre à mes enfants, Nathan et Clara.

ISBN 9782340-055841

8/10 rue la Quintinie, 75015 Paris



www.editions-ellipses.fr

SOMMAIRE

Table des matières

INTRODUCTION

L'histoire de la psychologie est intimement liée à celle de la philosophie et fait partie de l'histoire des idées jusqu'au XIXe siècle où la psychologie se crée comme une discipline scientifique.

H. Beauchesne, *Histoire de la Psychopathologie*, Paris, 1986, p. 68.

L'histoire de la Psychologie ne saurait être univoque et c'est la raison pour laquelle sa définition même ne s'éclairera que de ce qui suit. Mais si la Psychologie s'est peu à peu distinguée et constituée en une discipline propre, à la place toujours cependant contestée, voire jalousée (c'est une hypothèse que nous proposerons), c'est qu'elle relève d'une longue histoire. Celle-ci suit l'évolution de la pensée européenne puis occidentale (car élargie à l'Amérique) depuis l'Antiquité archaïque d'Homère jusqu'à aujourd'hui. Cette extirpation s'est faite d'elle-même, suivant une sorte de logique inéluctable, puis par le travail parfois acharné de certains penseurs. Toujours est-il qu'elle touche au paradoxe de faire partie de l'être humain comme son corps, tout en étant possiblement décrite de l'extérieur, même s'il s'agit d'une question par essence intérieure, bien qu'il n'en fût pas toujours le cas ainsi.

La participation de la philosophie à l'histoire de la psychologie (à partir de maintenant, j'abandonne les fastidieuses majuscules au début des disciplines) est d'une importance considérable, bien davantage que n'importe quelle autre discipline, et encore aujourd'hui. C'est pourquoi la philosophie tiendra ici une place de choix. Dans le paragraphe précédent, nous parlons d'extirpation et de

séparation, mais en réalité, comme il est toujours vrai en archéologie, la distinction n'est jamais totale dans une hérédité. La psychologie, bien plus qu'elle ne le croit elle-même et les psychologues avec, ne saurait être exempte de son histoire, en termes de contenus comme de forme ; elle est émancipée, peut-être, mais jamais totalement. On pourra même voir à quel point quand elle tremble en son identité, elle tente de se raccrocher et même tend à le faire, de ses disciplines mères.

Dans les deux premières parties, nous poserons les premiers jalons qui ont fini par constituer la matrice d'où elle est sortie, par une maïeutique archaïque, antique et surtout médiévale ; car cette époque dénigrée du Moyen Âge a permis qu'émerge ce qui deviendra à proprement parler la psychologie, en tant que discipline, c'est-à-dire dispositif institutionnel. Elle gagne alors aussi un caractère qui ne la lâchera pas, celui de l'intériorité, inauguré par Saint-Augustin.

Ensuite, et en continuité, non pas en rupture, mais sous la forme bien décrite par Hegel du négatif, dans une dialectique du dépassement, nous verrons comment la psychologie se spécialise du côté du pathos, depuis l'Inquisition (et grâce à elle) jusqu'au Grand siècle, où elle se sépare en deux voies : celle de la folie et celle de la raison. La première est incarnée très fortement par cette évolution qui part de Jean Vier au Grand Renfermement décrit par Foucault, alors que la seconde l'est plutôt par l'émergence du cartésianisme et ses critiques chez Locke et Spinoza. Débuts d'une théorie de l'esprit avec le premier et d'une forme de liberté dans le « persévérer en soi-même » avec le second.

L'avènement des Lumières, avec celui de l'individualisme comme véritable valeur, détermine un autre doublage ; avec d'un côté l'idéalisme kantien du Je qui prédispose à la définition d'un sujet inaliénable parce qu'inaliéné en l'autre et en lui-même et, de l'autre, la distance que prend le grand

fondateur des sciences sociales que sera Rousseau avec le soi. À l'origine de l'individu moderne, suivant un mouvement plus paradoxal qu'il n'y paraît, le siècle de la modernité démocratique est celui où s'enracinent la révolution politique, les prémisses de la science médicale avec l'institution psychiatrique, et de la psychologie conçue comme telle, dont le siècle suivant sera une sorte d'apogée, conservant ces mêmes contradictions.

Le XIXe siècle apporte encore un dualisme qui ne cesse de surprendre par sa constance : le romantisme succède à l'idéalisme et le matérialisme se transmute en positivisme. La psychologie jouera d'ailleurs peut-être un rôle dans l'affirmation de l'un comme dans la poursuite du projet de l'autre, poursuite paradoxale puisque son fondateur Auguste Comte ne lui reconnaîtra pas de lettres de noblesse ; entre biologie et sociologie, rien. Si Nietzsche est la figure centrale et incontestable d'une psychologie romantique, il est bien plus difficile de trouver la figure équivalente du côté de la psychologie positive tant se sont battus d'hommes pour la posséder. Quant à Freud, il appartient sans aucun doute aux deux courants ; mais on peut se demander s'il ouvre vraiment une troisième voie, tant le statut de psychologie de la psychanalyse a fait polémique (sauf pour Freud lui-même, qui ne la voyait pas autrement).

Évidemment, aucune histoire n'est exhaustive, aucune histoire n'est L'Histoire, et par conséquent, cet ouvrage n'est qu'UNE histoire de la psychologie. Elle est écrite par un psychologue, et ce n'est pas anodin. En effet, nous avons toujours constaté que celles et ceux qui écrivent l'histoire d'une pratique (et la psychologie est aussi une pratique, elle n'est pas qu'une théorie) nous décevaient par leur manque de présence au sein de cette pratique. Quand Merleau-Ponty écrit, dans *L'œil et l'esprit* (1961), que « Cézanne pense en peinture », il témoigne d'une forme de pensée engagée dans une activité. Certains ouvrages

récents, ou moins récents, nous ont semblé passer à côté de leur objet parce qu'ils le traitent sans l'avoir pénétré. C'est le cas de ces ouvrages écrits par certains chercheurs en philosophie ou en histoire des sciences, qui traitent d'un auteur, psychologue (William James est à la mode actuellement), ou de Freud (jamais démodé), même s'il s'agit de les juxtaposer à un autre ou d'autres, et qui manquent leur James, leur Freud ou leurs concepts, parce qu'ils ignorent d'où ils leur sont venus et ne les pratiquent pas. Cela nous met mal à l'aise pour eux, et fait mentir ces grands noms. Il en va de même quand il s'agit de faire l'histoire d'une notion transversale, comme le temps, par exemple ; car sans être totalement immergé dans la recherche actuelle sur le temps, on le perd. Quant à nous, évidemment, nous allons sans doute manquer de fidélité aux non-psychologues abordés dans ce livre (et ils sont nombreux) parce que nous ne sommes pas professeur de philosophie. Qu'importe. Nul ne peut être parfait. Mais nous espérons intéresser quelques lecteurs désireux de faire défiler une certaine histoire de la psychologie qui n'abandonne pas ses fondements et ses fondateurs.

Quelques mots sur la méthode. L'exhaustivité est impossible en matière d'Histoire, comme le souligne, pour l'Histoire de la psychiatrie, Georges Lantéri-Laura (1998) ; c'est pourquoi toute Histoire ne peut être qu'*une* histoire. De plus, ce travail ne saurait être, et se refuse à être une simplification de l'Histoire de la Psychologie. Comme l'écrit Edgar Morin : « S'il apparaît que les modes simplificateurs de connaissance mutilent plus qu'ils n'expriment les réalités ou les phénomènes dont ils rendent compte […] comment envisager la complexité de façon non simplifiante ? » (Morin, 2003, p. 9). Or, l'Histoire de la psychologie ne peut être simple, tout d'abord parce qu'elle est l'histoire de l'objet le plus complexe de notre monde : la psyché humaine. Notre professeur d'épistémologie de la psychologie, Nicole Bacri, nous le disait parfois, à nous,

étudiants qui trouvions notre discipline bien indisciplinée. Mais surtout, toujours avec Morin, disons-le : on ne peut confondre complexité et complétude. La pensée complexe se donne comme projet de lutter contre une pensée disjonctive, ainsi que le voulait Daniel Lagache, à la recherche d'une unité de la psychologie, à construire entre une psychologie expérimentale et une psychologie clinique (Lagache, 1949). Or, il s'est avéré que la pensée complexe « sait au départ que la connaissance complète est impossible […] Elle fait sienne la parole d'Adorno ''la totalité est la non-vérité''. Elle comporte la reconnaissance d'un principe d'incomplétude et d'incertitude » (Morin, *ibidem*, p. 11). Il s'agit d'un double avertissement, donc, adressé à qui nous lira, afin de prévenir nos propres incomplétudes. Notre seul but est de donner matière à penser, voire à discuter, la complexité même de l'Histoire de la psychologie.

PARTIE I

LES ORIGINES

Chapitre I
Les origines antiques

La sempiternelle question des origines a le chic pour lasser les auditoires de spécialistes en particulier, alors que d'autres se posent cette question avec simplicité. Soyons simples ; posons-nous cette question, qui, en réalité, est d'importance, car elle engage à mieux délimiter de quoi nous parlons ici. On sait que pour les linguistes, poursuivre les traces d'une hypothétique origine des langues est devenue tabou puis l'est longtemps resté, dans la mesure où si le langage définit l'espèce humaine et la distingue dans le règne animal, alors trouver son origine revient à poser la question, non moins impossible de l'origine humaine. On tourne en rond. Mais nous ne sommes pas linguiste, et la psychologie n'est pas seulement l'usage que les humains feraient de leur esprit. Elle est, en tant que discipline, une réflexion, un retour sur l'esprit. Après tout, la linguistique n'est pas non plus le langage.

I. Les origines de la Représentation

Il est impossible de ne pas évoquer les traces les plus anciennes dont nous disposons en matière de représentation humaine. Nous le ferons rapidement, mais il est ici crucial de suivre Leroi-Gourhan quand il souligne

l'émergence dans le développement des Anthropoïens de l'aptitude des *homo sapiens* à fixer la pensée dans des symboles matériels (Leroi-Gourhan, 1964, p. 261). Les conséquences en sont immenses pour le psychologue, car elle définit la *représentation* et la positionne dans le continuum de l'évolution. Elle est, au-delà de la présentation, une opération mentale qui passe par la symbolisation. Or, les traces que nous avons, par exemple à Lascaux, témoignent de cette dimension proprement psychologique de la représentation, ou représentationnelle sans laquelle il n'y a pas de psychologie, d'une pensée sur l'acte de présenter qui se prolonge dans la symbolisation puisqu'on observe sur ces murs-écrans un personnage humanoïde accompagné d'un graphe non figuratif qui ne peut qu'être un *signe*.

> *L'émergence du symbole graphique à la fin du règne des Paléanthropes suppose l'établissement de rapports nouveaux entre les deux pôles opératoires (main-outil et face-langage), rapports exclusivement caractéristiques de l'humanité au sens étroit du terme, c'est-à-dire répondant à une pensée symbolisante dans la mesure où nous en usons nous-mêmes. Dans ces nouveaux rapports, la vision tient la place prédominante dans les couples face-lecture et main-graphie.* […] *On peut donc dire que si dans la technique et le langage des Anthropoiens, la motricité conditionne l'expression, dans le langage figuré des Anthropoiens les plus récents, la réflexion détermine le graphisme. (Leroi-Gourhan, 1964, p. 262)*

Ajoutons que le caractère magico-religieux de l'art préhistorique (paléolithique) ne faisant plus aucun doute, il témoigne ainsi non seulement de la dimension réflexive et symbolique de la représentation mentale, donc d'une psychologie véritable chez les premiers *homo sapiens*, mais aussi de la dimension de représentance à partir du mystère,

c’est-à-dire de la rencontre avec l’environnement et les autres (dans leur altérité même radicale, comme les animaux, ou les morts), qui caractérise toutes les grandes thématiques de la psychologie humaine.

Au-delà de la question de la représentation en tant que telle, l’inscription connue des premiers *homo sapiens* dans la spiritualité et la transcendance, dont les traces archéologiques de rites funéraires attestent également, témoigne d’un « travail du négatif » au sens du psychanalyste André Green, un travail sur l’absence qui est un travail de symbolisation (Green, 1983). Les peuples dits « premiers » qui ont conservé ce mode de rapport au religieux et à la pensée de l’absence, comme la pensée chamanique, par exemple, sont les grands témoins de ce qu’on pourrait considérer comme étant à l’origine d’une première praxis psychologique. On a là une théorie et une pratique qui lui est articulée. À la fois médecins, prêtres, et mystiques, les chamanes sont avant tout élus par des esprits qui leur apprennent à entrer en transe et à voler (avec leur propre âme ou avec celle d’une autre personne) vers d’autres mondes, souterrains, célestes ou « autres ». Être écorché vif, réduit à l’état de squelette (pour des sociétés de chasseurs, les os sont le noyau même de la vie), démembré puis reconstruit pour renaître, est un processus transversal à toutes les sociétés chamaniques et traduit une réalisation hallucinatoire commune qui correspond à des invariants psychiques archaïques (enveloppes, démembrement et remembrement, squelette). Acquérir le pouvoir d’affronter des espaces et des esprits, le temps, de soigner leurs victimes, de tuer les ennemis d’ici ou d’ailleurs, visibles ou invisibles, de sauver les siens ou d’autres de la maladie ou de la faim, sont le résultat de cette *auto-initiation* typique des chamanes. Les chamanes acquièrent le pouvoir de pénétrer (« vision pénétrante ») les autres mondes qui sont, par définition, la véritable nature des choses, et les causes réelles de ce qui se passe

dans ces mondes-ci. Il s'agit d'une « philosophie » de la nature et de la profondeur, mais aussi des forces et des pouvoirs. Elle est orientée de façon très pragmatique et réaliste au sein d'un univers baigné de symboles. C'est aussi, comme le montre Claude Lévi-Strauss dans le chapitre sur « L'Efficacité symbolique » d'*Anthropologie structurale*, une « psychanalyse inversée » : quand le psychanalyste produit un cadre propice à la remontée de la vie fantasmatique inconsciente individuelle de son patient en l'aidant à parler de manière non contrôlée, le chamane prononce auprès de son patient des mythes et des contes qui font ce chemin à l'envers vers la vie fantasmatique inconsciente (Lévi-Strauss, 1958). Les chamanes sont, sans doute possible, d'authentiques psychologues et témoignent pour leurs ancêtres du Paléolithique (Malaurie, 1952, 2015, 2018). Mais ce sont des psychologues qui vivent « par-delà nature et culture », pour reprendre les termes de Philippe Descola (Descola, 2005) ; tout, pour eux, est imprégné d'esprit, est esprit : animaux, plantes, rochers, vent, pluie, humains, et au même titre. Dans la pensée chamanique, l'esprit désigne plutôt l'*essence :* c'est ce qui fait qu'un animal est un animal, et un animal n'est pas un humain, ni un rocher, par exemple. Alors que la substance n'est pas un concept disponible. Aristote, comme on le verra plus loin, dans une société qui n'était probablement pas si éloignée du chamanisme, avait cette conception de l'âme qui *informe* le corps (lui donne forme), faisant de l'être qui en possède une, tel ou tel être spécifique. À sa façon, Schopenhauer fait une philosophie vitaliste assez proche. Quelque chose de l'universalité humaine les traverse.

Cependant, dans la pensée chamanique, on retrouve des points communs avec la psychologie en général, de manière très claire. L'esprit y désigne sans équivoque aussi la conscience : les êtres animés, c'est-à-dire *tous* les êtres, ont une conscience. Mais les esprits disposent d'une autonomie qui fait qu'ils peuvent délibérément (comme n'importe quel

être) s’en prendre aux humains, aux éléments, aux plantes, etc. et influencer leur vie : ils ont des besoins et des désirs, comme la faim, la jalousie, l’orgueil, ils peuvent nous dévorer, nous nourrir, nous rendre fous, et évidemment nous tuer. Entre conscience délibérée et totale hétéronomie, les humains ont besoin de ce médiateur qu’est le chamane ; c’est à cette interface, plus ou moins épaisse, c’est-à-dire plus ou moins théorisée, que se situe une psychologie première. À propos de théorie, puisque chaque théorie fait défiler (θεωρειν) des concepts, le principe logique qui y préside est l’*analogisme*. Par exemple, l’esprit « souris » est petit et malin, l’esprit « chaudron » contient ; chaque esprit est à la fois particulier et général, et peut se transposer d’un être à l’autre (de ce que nous considérons comme d’une autre espèce). L’âme peut être une image du corps : les Saora d’Inde pensent que l’âme est localisée dans le sang avec la forme exacte de la circulation sanguine. L’âme peut quitter le corps et c’est ici que commence la logique chamanique : si chacun l’éprouve au moment de sa propre mort, le rêve prouve très clairement que l’âme peut aller et venir sans provoquer la mort. Le vol de l’âme durant la transe chamanique est considéré comme une sorte de rêve contrôlé pendant lequel le chamane transforme une expérience involontaire en technique pure. Les âmes du chamane peuvent se rendre dans d’autres mondes et les âmes du profane être capturées par des esprits ou des chamanes. L’âme qui s’échappe est la conscience, ou la personnalité, alors que celle qui reste maintient le métabolisme physiologique, mais si l’âme qui est partie ne revient pas, ou ne retrouve pas son corps d’appartenance, l’âme restée dans le corps ne peut survivre longtemps. On voit qu’il s’agit d’une psychologie très complexe, à peine esquissée ici, évidemment (Hell, 1999 ; Perrin, 2017).

1. Les Racines antiques d'une psychologie descriptive à une psychologie réflexive

La psychologie en tant que corpus de connaissance, bien plus tardive, commence par être descriptive. Nous nous limiterons ici aux cultures de l'écrit de la sphère européenne, puis occidentale. Partir des racines littéraires et antiques de la psychologie peut sembler raisonnable, à cet égard. Nous ne donnerons ici que quelques repères de base. Jacqueline de Romilly fait la belle démonstration que le premier écrit de psychologie est celui d'Homère, *L'Iliade* étant un récit d'épopée, étoffé de la relation des liens émotionnels qui lient ou opposent les personnages, confrontés à l'angoisse, à l'effroi, à la perte et au travail de deuil, à la douleur psychique, mais surtout dans une perspective émotionnelle (de Romilly, 1984). Chacun et chacune vivant des émotions et ces sentiments que tous les humains éprouvent de tout temps. Aux dieux les décisions et la pensée (éminemment politique) et aux mortels le rapport subjectif et universel à la fois, intemporel, à la vie et à la mort, à l'amour et à la violence, à l'inéluctable de chaque destinée humaine, surtout, c'est-à-dire, finalement, au corps. *L'Odyssée* est davantage le récit du périple individuel de l'être humain en sa condition solitaire, confronté à son désir, en particulier, et aux arcanes de son Inconscient, qui font qu'il n'est pas maître en sa demeure, mais tente de tenir sa barque à flots et dans une direction qu'il choisit en partie seulement, grâce à sa ruse plus qu'à son savoir, en lutte contre certains de ses désirs. Nous sommes au VIIIe siècle avant notre ère. Une certaine perception de motifs inconscients perce.

2. Une Psychologie épique

Jacqueline de Romilly retient comme sens du mot psychologie pour son étude sur « l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique », sous-titre de

Patience, mon cœur ! (Romilly, 1984), le double sens de la finesse d'un auteur pour nous rendre vivants les personnages qu'il met en scène et nous faire nous identifier à eux d'une part et de la différenciation des personnages (avec donc chacun une personnalité propre) : « Si l'on entend le mot « psychologie » en ce sens, les Grecs ont toujours été de bons psychologues : les personnages d'Homère, d'Eschyle, de Sophocle, sont tout aussi vivants et individualisés que ceux d'Euripide, ou de Racine, ou de Claudel » (Romilly, 1984, p. 11). Mais elle établit une différence entre justement les trois auteurs que sont Homère, Eschyle et Sophocle.

Homère en particulier, et jusqu'à Eschyle, ne sont pas des auteurs (comme d'autres auteurs qui leur sont contemporains) qui s'intéressent à la vie intérieure de leurs personnages, ou plutôt, rien ne le laisse supposer, mais ils les décrivent très précisément *de l'extérieur*. Ils n'analysent pas les sentiments, mais les décrivent, comme leurs actions, les situations qu'ils traversent, leurs conduites. Les lecteurs (ou en général les auditeurs ou spectateurs, à cette époque) doivent suppléer les explications. Ulysse n'est pourtant pas loin, dans *L'Odyssée*, de nous montrer la crise morale dont il est « victime » bien souvent, montrant que « D'ailleurs, parler à son cœur est déjà une première division de l'âme », à tel point, poursuit Romilly, que « ce texte est à cet égard si remarquable, si exceptionnel, que la réflexion ultérieure s'appuiera volontiers sur lui. Il est cité par Platon à trois reprises… » (Romilly, 1984, p. 11-12).

Athéna viendra calmer l'angoisse d'Ulysse, ce qui l'endort. On est frappé par cette présence descriptive ici d'une forme d'hypnose (littéralement sommeil en grec). Chez Homère, tout un appareil de vocabulaire, sémantique et conceptuel manque, la langue archaïque pré-hellénistique qu'il emploie ne lui permettait probablement pas une telle précision alors il fait autrement et table sur la puissance d'évocation de ses descriptions, comme dans ses

expressions très condensées. On connaît le « rire en pleurs » d'Andromaque quand elle reprend des bras d'Hector leur fils effrayé par son casque qu'il lui tend, Hector qui préfère à l'instant partir se battre et mourir pour que sa femme ne soit pas réduite au servage (*L'Iliade*, livre IV, vers 484). Homère n'explique pas, il compte sur nous pour nous projeter dans les personnages, universalisés ainsi ; et c'est en ce dernier point que nous devons parler de psychologie. Arrêtons-nous ici sur deux points : premièrement le mot même de Psyché (yuch) décrit, en grec archaïque une réalité peu tangible, entre vie et souffle, et n'a pas encore le sens précis d'âme qu'il va acquérir plus tard, et ceci nous en dit long sur les difficultés à transcrire le sens à tant de siècles de distance ; deuxièmement le métier d'Homère n'est pas de fournir une analyse des sentiments de ses personnages certes universels, mais de faire vivre ces mêmes sentiments chez les auditeurs, et pourtant, n'en faisons pas une évocation d'une quelconque « empathie » que voudrait induire en nous sciemment Homère : le mot n'existait pas, il n'a d'ailleurs jamais existé en grec ni archaïque ni ancien et n'est que le résultat d'un néologisme bricolé par Lipps au début du XXe siècle à partir de deux mots grecs tronqués (voir plus loin).

3. Une psychologie tragique

C'est le tournant du Ve siècle qui est décisif, période d'affranchissement de la pensée mythique et d'avènement du rationalisme. Le Ve siècle se pose les questions du mobile des sentiments, des éprouvés et des conduites, l'art des sophistes aidant. On ne trouve pas non plus d'interrogation sur le bien ou le mal dans les conduites de ses héros chez Homère. Les sophistes ont une visée éthique : quelles sont les responsabilités de tel ou tel personnage, et dans la réalité de telle ou telle personne ? La tragédie est « le

genre le plus résolument consacré à cette réflexion » (Romilly, 1984, p. 54). Chez Eschyle non plus, on ne trouve pas d'analyse des sentiments et des émotions de ses personnages très approfondie (cette notion de profondeur devient ici importante) ; mais Sophocle est né un quart de siècles après Eschyle, à un moment où l'histoire des idées évolue très vite. Le recul des dieux est désormais engagé et véritable, ce qui autorise (en pensée et peut-être aussi politiquement) Sophocle à composer des dialogues et des chœurs d'un autre contenu.

Que l'on songe aux descriptions des états intérieurs d'Œdipe, ravagé par l'abomination, que l'on songe au long monologue d'Antigone face à Créon où elle relate toute sa souffrance intérieure, dans le but d'expliciter le plus précisément au spectateur pourquoi elle se suicidera. Pour nous, une phrase de Malraux, prononcée lors d'une interview, lors de laquelle le journaliste lui demandait pourquoi à l'époque de Sophocle la proportion de gens au théâtre, bien qu'analphabètes, dépassait de loin la proportion actuelle, dit tout : ils savaient, eux, dit-il en substance, qu'ils ont un inconscient. On voit donc ce que la question de la représentation, puisqu'il s'agit du théâtre, a de proximité avec la psychologie elle-même, qui, si elle n'est pas devenue encore science, n'en est pas moins entrée *en représentation* avec le théâtre dans le champ de la connaissance humaine.

II. De Platon à Aristote

L'origine grecque de la philosophie s'enracine, et peut-être même se perd, dans la partie orientale du Bassin méditerranéen, sans être exempte des influences égyptiennes (Thalès tient le triangle des Égyptiens, selon Diogène Laërce) et mésopotamiennes. A partir du Ve siècle, ces courants convergent vers Athènes dont Périclès

réforme la démocratie et qui est le théâtre (c'est le cas de le dire) de la naissance de la tragédie (paraphrasant Nietzsche) ; Sophocle, Eschyle, Euripide. La philosophie naît alors véritablement, selon la conception que l'on s'en fait aujourd'hui, avec Socrate, qui, obstinément (ce qui lui coûtera la vie !), lutte contre préjugés, croyances, superstitions et opinion par le moyen de la critique rationnelle, seul moyen d'atteindre une connaissance fondée. Cet acte fondateur ne cessera de guider les philosophes (ce sera la pierre de touche de l'engagement éthique d'un Spinoza, par exemple).

Des jalons sont posés dans la connaissance du réel et même dans la recherche de la rationalité. C'est pourquoi on considère souvent que le programme philosophique commence par un questionnement sur le réel par la raison et sur la raison elle-même. Mais on ne peut cependant tout à fait réduire la pensée des Présocratiques à cela. À Thalès, par exemple, nous dit Diogène Laërce, sont attribuées des sentences d'un autre ordre, entre physique et métaphysique (voire morale) : « de tous les êtres, le plus ancien, c'est Dieu, car il n'a pas été engendré ; le plus beau, c'est le monde, car il est l'ouvrage du dieu ; le plus grand, c'est l'espace, car il contient tout ; le plus rapide, c'est l'esprit, car il court partout ; le plus fort, c'est la nécessité, car elle vient à bout de tout ; le plus sage, c'est le temps, parce qu'il découvre tout… ». Ou bien : « Un homme adultère lui demandait s'il pouvait jurer qu'il n'avait pas commis d'adultère. Il répondit ; "le parjure n'est pas pire que l'adultère". On lui demandait ce qui était difficile : "Se connaître" dit-il ; ce qui était facile : donner un conseil à autrui… comment vivre vertueusement : en ne faisant pas ce que nous reprochons à autrui ; qui est heureux : l'homme bien portant, riche, courageux et instruit… que la beauté ne vient pas d'un beau visage mais de belles actions. »

1. Miracle grec et naissance de la philosophie : Socrate

La naissance proprement dite de la philosophie peut être datée avec Socrate (-470/-399), du fait même de l'abandon de la référence aux dieux et aux mythes pour rendre compte du réel, du monde. Bien qu'en réalité, Socrate se présente comme celui qui ne sait rien (Platon, *Apologie de Socrate*) et qui, niant ainsi savoir, ouvre son interlocuteur à la dangereuse pensée. Il paie de sa vie cette intention philosophique première. Mais admettons, pour l'instant que c'est en quoi réside le « miracle grec » : un effort pour éclairer les phénomènes par la seule rationalité, et par conséquent, par la démonstration et la preuve. À partir de là, vont s'opposer deux tendances principales : l'une appuie sur l'empirisme, et donc l'observation et l'expérience, l'autre sur la démonstration. Mais, avec Socrate, nous n'en sommes pas encore tout à fait là, bien que ce dernier soit méfiant à l'égard des sens.

Aucun domaine ne doit échapper à l'investigation de la raison et à l'examen critique. Il est donc nécessaire d'établir une méthode. Démonstration mathématique, raisonnement logique, enquête historique et débat politique sont inventés par les Grecs. Explorer méthodiquement la réalité dans le but de la connaître devient le projet de la philosophie. Il s'agit donc d'abord d'une philosophie de la connaissance du réel, mais avec une visée morale : la connaissance doit avoir une visée pratique ; elle doit permettre de comprendre comment et savoir comment vivre. L'idée de Bien en découle chez Platon.

> *Le siècle qui a précédé la mort d'Alexandre (-323) est le grand siècle de la philosophie grecque ; c'est en même temps le siècle d'Athènes : avec Socrate et Platon, avec Démocrite et Aristote, nous atteignons un moment d'apogée, où la philosophie ; sûre d'elle-même et de ses méthodes, prétend appuyer sur la raison même son*

droit à être l'universelle conductrice des hommes ; c'est l'époque de la fondation des premiers instituts philosophiques qui sont l'Académie et le Lycée. Mais dans le même siècle les sciences mathématiques et l'astronomie prennent aussi une extraordinaire extension. Enfin, le brillant développement des systèmes de Platon et d'Aristote ne doit pas nous dissimuler l'existence d'écoles issues de Socrate, étrangères ou hostiles au mouvement platonico-aristotélicien ; elles préparent les doctrines qui domineront à partir de la mort d'Alexandre et qui feront négliger pour longtemps Platon et Aristote. (E. Bréhier, Histoire de la philosophie*, T.1, Paris, Alcan, 1928)*

Socrate n'a laissé aucun écrit et l'on doit sa postérité à Platon. Fréquentant le cercle de Périclès et les Sophistes, il ne cessera de critiquer ces derniers. Si l'Oracle de Delphes le désigne comme le plus sage et le plus savant des hommes, lui considère qu'il ne sait rien. Mais cela, il le sait, ce qui est toujours mieux que l'ignorant qui s'ignore comme tel ! On peut dire qu'il s'agit ici d'une première philosophie réflexive. Il ne vient pas à la rencontre de ses interlocuteurs avec un savoir prédéterminé, et ne cherche pas, comme le font les Sophistes, à séduire son auditoire par la rhétorique. Mais, par un questionnement précis, il oblige celui qui croit savoir à en reconsidérer ce qu'il vient de dire, en soulignant les contradictions de son discours qu'il ne percevait pas lui-même. Socrate cherche à conduire son interlocuteur vers une conversion (à la philosophie) qui commence par le constat de son ignorance. Ainsi, l'échange et le dialogue, la pensée contradictoire et le questionnement, remplacent la force d'un discours savant, dans la recherche de la vérité plutôt que du pouvoir. Mais les préjugés sont difficiles à combattre, comme en témoigne l'*Apologie de Socrate*,

écrite par Platon, où Socrate est aux prises avec ses accusateurs.

L'art que déplie Socrate est la « maïeutique », art de l'accouchement, comme le faisait sa mère Phénarète, dont le métier était d'être sage-femme ; mais accouchement de la vérité, que chacun peut atteindre, s'il utilise sa raison (Spinoza, encore !). Conduit par son « démon » intérieur (c'est ainsi qu'il l'appelle), Socrate ne cesse de démonter les affirmations de ses contemporains, et les met en face de leur ignorance et de leurs contradictions, y compris politiques, avec courage et souvent ironie, ce que finissent par ne plus supporter les hommes de pouvoir. D'autant qu'il enseigne à ses élèves la « maïeutique ». C'est pourquoi Hanna Arendt en fera aussi le fondateur de la Politique.

C'est parce que Socrate a cette exigence que tout savoir soit établi seulement par le travail de la raison, alors que la plupart des hommes se fient à leurs sens ou à l'opinion collective, qui les éloigne du véritable bonheur. Le fait que les hommes soient prisonniers des apparences inspirera tout le système de Platon.

Face à sa condamnation : corrompre la jeunesse et rendre un culte à de nouvelles divinités, Socrate accepte sa condamnation à mort, montrant ainsi à ses disciples qui veulent le faire s'évader de prison, que la Loi doit être respectée. Mais au-delà de cette posture, Socrate refuse les pleurs de ses disciples, leur montrant la voie d'une philosophie des idées et de la transcendance (de la transmission), qui dépasse la vie d'un seul homme. La pensée libre et la raison doivent être les seuls motifs moraux des hommes. C'est donc aussi la naissance d'une philosophie morale, mais fondée en raison.

2. Platon (-427/-347)

Platon est né dans une famille aristocratique. Les troubles politiques les plus graves se déroulent durant sa jeunesse. La démocratie est renversée en 411 par les Quatre-Cents

(une oligarchie despotique). En 404, la guerre du Péloponnèse se termine avec l'écrasement d'Athènes, dont l'empire maritime est définitivement anéanti, et les Lacédémoniens imposent le gouvernement des Trente tyrans, dont le chef n'est autre que Critias, dont la mère de Platon est la cousine. Ce gouvernement tombe en 403, et est remplacé par une démocratie, celui qui condamnera Socrate ! Hostile à la tyrannie d'un Critias comme à la démocratie de Périclès, Platon est fortement influencé par cette instabilité, les guerres et les impérialismes, ce qui transparaît clairement dans son œuvre politique et même générale. Il va chercher en dehors du milieu athénien la possibilité d'un renouveau politique, guidé par la philosophie, faisant bientôt du philosophe l'image d'un guide. Après un premier périple de deux à trois ans (-390/-388), qui le mène d'Égypte (dont il admire la stabilité politique) à Cyrène, en Grande-Grèce (où il rencontre les pythagoriciens), puis en Sicile, où il se lie d'amitié avec Dion, le neveu du tyran de Syracuse Denys. De retour, il fonde à Colone son école, achetant une terre appelée Académie. Il y établit un sanctuaire des Muses.

En 366, il fait un second voyage en Sicile et rejoint Dion, qui espérait que Platon pourrait convertir Denys le Jeune qui vient de succéder à Denys l'Ancien, à ses idées politiques. Mais Dion est disgracié à l'arrivée de Platon, qui restera prisonnier durant une année. Il effectuera un dernier voyage à Syracuse en 361, témoignant de son insistance à faire appliquer ses idées, à la demande de Denys, cette fois. Nouvel échec. Dion périt assassiné en 353.

Platon meurt en 348, lors de la guerre de Philippe contre les Athéniens, qui finira par la décadence définitive d'Athènes. Platon a publié un très grand nombre de dialogues, qui sont tous parvenus conservés jusqu'à nous et un certain nombre de lettres.

Platon est profondément éprouvé et marqué par les circonstances de la mort de Socrate, ainsi que par les bouleversements politiques qui constituent le contexte dans lequel il vit et il n'aura de cesse de transmettre la parole de son maître, en la prolongeant, évidemment, et largement (en la trahissant ?). Mais Platon réagit aux Sophistes, notoirement. On peut le considérer comme le philosophe fondamental, qui définit les distinctions premières et les prémisses nécessaires à la Pensée. Mais le prolongement de sa philosophie de la Pensée est immense, aux plans politique comme éthique. Écarter les apparences trompeuses. Tel est le but que se donne d'abord Platon, profondément marqué par la mort de Socrate. Quelles sont les vérités, et sous quelle forme se présentent-elles ? Platon établit une véritable *théorie des représentations*, dont l'allégorie de la Caverne est le support, le théâtre premier. Mais il faut bien situer Platon dans son époque, c'est-à-dire dans une culture qui n'est pas la nôtre, et un regard ethnologique s'impose, comme l'ont montré des auteurs comme Marcel Détienne, Pierre Vidal Naquet et Jean-Pierre Vernant. Platon s'intéresse à l'âme sous les « formes » de la *phronésis* et de la *métis*, ce qui signifie qu'il pense et ne peut penser qu'en grec de son temps, à savoir selon un mode de pensée *mythique*. Il introduit certes une *théorie* de la pensée, et même du *Penser*, nous allons le voir ; mais il pense à partir d'un point de vue de grec des IVe et Ve siècles avant J.-C. en Attique. Cela permet de comprendre ce qu'il entend par *Formes* ou *Idées*, par *réminiscence*, et pourquoi cette notion est si importante dans sa théorie de l'âme, et par surcroît quel est le sens de l'évocation de Dionysos pour lui. L'origine orphique des conceptions de Platon, qui forge la *métis* et la *phronésis* comme types de pensées, qui fait de la première la matrice de toute chose y compris Zeus (qui l'avale pourtant : élément mythique d'auto-engendrement) en tant qu'elle est la déesse Métis, et que c'est elle qui pense (et non chaque homme), ne doit pas être, comme

trop souvent dans les études philosophiques, mis de côté. Toute l'intelligibilité de la pensée de Platon en serait, en fait, artificielle.

a. Le Mythe dans le système platonicien

Ce que nous apprennent les mythes, donc, c'est comment les hommes pensent. C'est ce qu'on apprend de l'anthropologie structurale fondée par Claude Lévi-Strauss, mais aussi de la lecture des travaux sur la pensée antique de Marcel Détienne, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal Naquet. Or, Platon en est la « preuve vivante », aimerait-on dire. Cela saute aux yeux quand on compare les mythes orphiques avec les *Dialogues* platoniciens, en particulier pour ce qui ressort de Métis et de Phronesis, en tant que ces divinités deviennent des noms communs, qualifiant la pensée, ou plutôt le Penser. Car métis et phronesis sont *causes* de tout ce qui arrive, c'est-à-dire *sujets*. C'est ainsi que Platon conçoit l'âme et ses *contenus* innés que sont les Idées (Formes), bien que ces contenus pour l'âme soient des *contenants* pour « méditer » la réalité, comme Zeus *médite* pour créer.

À propos du *langage*, n'oublions pas que selon Platon, qui développe cela dans *Cratyle ou de la rectitude des noms*, les noms sont des « instruments » qui aident à distinguer les *essences*. À ce titre, ils font partie des techniques (ou arts : tecnh) et de la *métis* (metiς) en tant qu'intelligence pratique. Les noms sont voués à séparer une essence (forme intelligible) du sensible. À ce titre, cette action étant celle du philosophe, ce dernier se positionne donc comme celui qui est capable de nommer. Mais Platon privilégie le rapport du nom *à ce qu'il nomme* plutôt qu'à *celui qui* nomme (Dixsaut, 2015). En ce sens, Platon distingue totalement la forme de l'individu qui pourrait parler, dire. Le nom n'est pas représentation d'une chose sensible, il en est le « souffle », la « psyché » (yuce). Ce n'est pas tel ou tel homme qui a décidé de nommer une chose (fut-il

philosophe, roi ou dieu) : il s'agit d'une puissance supérieure, ni subjective ni arbitraire (nous ne sommes pas au temps de Saussure !). Le nom relève de la forme intelligible (accessible donc à la seule pensée) en tant qu'outil, comme un artisan pouvait imaginer des représentations d'un outil qu'il fabriquerait, certes, mais il lui faudrait au préalable en avoir eu la *notion*, autrement dit le nom. Mais ce n'est ici que triviale comparaison avec ce que sont les *formes* (ou *idées*, selon les traducteurs) qui, elles, relèvent d'entités tout à fait autonomes par rapport à un quelconque devenir et représentationnel et concret. Le beau en soi, le juste, l'égal, etc., ne sont pas périssables, ne se représentent pas en images. Ils sont là avant toute conception même, ils en sont la *cause* comme l'est la méditation de Zeus ; « Zeus pleut » disaient les Grecs pour signifier que la pluie tombe. Dans l'expression française « Il pleut » subsiste cette signification : qui est « Il » ?

Dans le chapitre « La métis orphique et la seiche de Téthys », Détienne et Vernant (1974) retracent la généalogie mythique de la *métis* :

> *Il est bien difficile de ne pas reconnaître dans le personnage de Métis et dans l'épisode de son avalement par Zeus, tels qu'ils figurent dans les théogonies orphiques dites des Rhapsodes, un emprunt manifeste à la Théogonie d'Hésiode* [...] *En désignant du nom de Métis (avec ceux de Phanès, l'Éblouissant, celui qui apparaît et qui fait apparaître – de Protogonos, le Premier-né –) la grande divinité primordiale qui, émergeant de l'œuf cosmique porte en elle la semence de tous les dieux, le germe de toute chose, et qui fait venir à la lumière, en tant que première génératrice, l'univers entier dans son cours successif et la diversité de ses formes, les théologiens orphiques choisissent de s'inscrire dans la ligne de la théogonie hésiodique où la déesse Métis, ignorée*

d'Homère, occupe la place et joue le rôle que nous avons tenté de définir.

Chez Hésiode, Métis est une divinité féminine au rôle subalterne auprès d'un dieu dont elle est la compagne. Mais quand Zeus, au terme de la théogonie (selon la succession Ouranos, Kronos, Zeus) avale Métis, il met fin à une évolution qui est jalonnée de combats contre les puissances premières d'où émerge progressivement du chaos originel un cosmos plus organisé, avec une hiérarchie, une organisation différenciée et stable. Les Orphiques s'écartent délibérément d'Hésiode et Métis devient un dieu androgyne. Cette ambivalence sexuelle (que le duel grammatical de la langue grecque rend cohérent) implique que Phanès-Métis (Éblouissement-Intelligence) transcende la différence des sexes. Comme bissexué, cet être divin n'est plus subordonné à Zeus mais au-delà. Dans ce contexte, l'épisode de l'avalement prend une autre signification. On comprend que pour Platon, l'âme immortelle puisse être Métis. Par cette fusion entre féminin et masculin, Zeus contenant Métis qui le contient est géniteur primordial puisque mâle et femelle à lui tout seul.

On comprend bien, grâce au récit orphique, quel est le rôle d'importance que joue Métis : c'est le *liant* qui permet à Zeus, médiateur divin, de *remettre en ordre le monde* sempiternellement à partir d'un chaos primordial toujours menaçant. C'est aussi la caractéristique de la génération bissexuée qui importe puisqu'ainsi elle peut créer toute descendance. Or, cette seconde création, nous disent Détienne et Vernant, a pour but de « mettre en place ce monde qui est le nôtre, et sur lequel règne non plus Zeus, mais le fils auquel il a cédé son trône, le Dionysos orphique, représentant cette sixième et ultime génération des dieux souverains, dont Platon (dans le *Philèbe*) disait déjà que c'est seulement à son arrivée qu'il faut cesser l'ordre du

chant, autrement dit que sa promotion marque, dans les poèmes attribués à Orphée, la fin du processus théogonique ». On saisit mieux la dimension dionysiaque que Platon donne à sa théorie générale, à son intention philosophique même, sans contradiction avec ce qui nous apparaît aujourd'hui comme au fondement d'une certaine forme de rationalisme, à tort sans doute (en ce sens que le mot « rationalisme » est trop fort et surtout anachronique).

Le mythe, on le constate, a pour vocation de mettre de l'ordre : il est le Penser (au sens même où Lacan parlait du « mythe individuel du névrosé » là où Lévi-Strauss voyait une entité symbolique universelle et donc transcendant les individus). C'est pourquoi nous considérons que Platon établit, bien entendu, une théorie de la pensée tout en étant pétri de culture mythique. Dionysos en est le « souffle », c'est-à-dire littéralement l'inspiration qui rassemble le monde dispersé grâce aux Formes, à la *métis* et à la *phronesis*, opérateurs de l'âme chez chaque homme, en miroir du cosmos. Cosmogonie et psychologie sont sœurs siamoises. Mais, pourquoi Dionysos prend-il la place de Zeus ? Détienne et Vernant nous le disent, Dionysos orphique, à l'instar de son père Zeus (et par là à l'instar de Phanès-Métis, contenu dans son ventre, et lui-même contenant depuis toujours Zeus et Dionysos), représente l'Unité absolue du monde dispersé, bigarré, instable, versatile et doit étendre son influence sur six générations.

C'est en ce que le rite dionysiaque consacre l'aller-retour de l'humanité elle-même, en miroir du monde des dieux, du chaos à l'ordre, du multiple à l'unique, qu'il initie une véritable anthropogonie qui autorise la cessation du chant théogonique. C'est par le rite dionysiaque que les hommes peuvent espérer faire retour vers l'unité (l'éternel retour nietzschéen ?) d'un âge d'or que les Orphiques situent, antérieurement à Ouranos, au temps de Phanès-Métis, c'est-à-dire « de la totalité première de l'un originel » (Détienne, Vernant). La fidélité de Platon au mythe

dionysien influence sans doute son rejet du relativisme sophistique, sur lequel nous reviendrons. On voit aussi dans la structure du mythe (on peut parler de paradigme) apparaître la matière à penser pour Platon de sa théorie de l'âme et de la réminiscence.

Mais plus précisément encore, la position de Métis au sommet de la hiérarchie divine correspond à sa prédestination en tant que première figure génératrice au commencement du monde, telle qu'elle est relatée par Hésiode. Puissance aquatique, polymorphe, fécondante et nourricière, à l'instar de ses sœurs Océanides, elle est toute proche de sa mère Téthys, laquelle était (selon Homère) *genesis pantesi* (genesiV pantesiV : naissance à toute chose) divine et humaine. Or, on est ici toujours de plain-pied dans le paradigme platonicien, puisque Téthys est dotée d'un pouvoir de métamorphose la rendant apte à représenter le cycle complet des Formes contenues à l'avance dans une figure primordiale (*archaia morphé* : arcaia morfe) faisant retour à l'origine en fin de cycle.

Les affinités de Métis avec la « prudence avisée » (*phronesis :* fronesiV) et la « réflexion subtile », permettent de donner à la Puissance primordiale une dimension d'*intelligence*. Aussi l'action génératrice comporte-t-elle une dualité *cosmique* et *mentale*. La naissance du monde consiste en un surgissement en pleine lumière de ce qui était enfoui dans le ventre générateur (la caverne) et cette genèse elle-même est présentée comme un processus intellectuel, sur le modèle de ce qu'une intelligence divine prépare en ses mécanismes et sa logique les événements à venir (intelligence divine et divinatoire : songeons à ce que le prêtre dit à Socrate). Le talent de Platon (ou plutôt sa science) est d'avoir transposé la configuration mythique dans une intention philosophique, dont les visées sont aussi bien politique que psychologique.

La parabole de la caverne est une allégorie du mythe de création du monde comme de la créativité du Penser, ainsi qu'un modèle de l'action du philosophe dans la Cité, qui, après y être né est allé (grâce à son éducation) trouver les Formes intelligibles, celles de la seule vérité, à la lumière, pour redescendre vers l'obscurité des entrailles de cette même Cité afin d'y éclairer les autres hommes (les instruire) (*La République*). C'est ainsi que le pouvoir de Métis trouve parmi les hommes ses nouvelles applications liant leur destin, les générations et les événements, mais aussi les positions de chacun dans l'organisation de la Cité, comme il lie gouvernements de soi et des autres. Comme l'ont montré Détienne et Vernant, le modèle du *tissage* des liens par Métis avait été rapporté par les Orphiques, bien avant l'époque hellénistique, comme en témoigne le papyrus de Deverni auquel ils font référence dans leur chapitre. Or, le destin qui lie les hommes est, pour les Grecs, filé par les Moires, et, on trouve à la colonne 14 de ce papyrus cette phrase : « Orphée a donné le nom de Moira à la phronesis, l'intelligence ». À la colonne suivante : « Quand on dit que Moira a filé, on veut exprimer que la phronesis de Zeus a fixé les choses présentes, passées et futures, comme elles doivent naître, exister et périr ». Le terme de *phronesis* a une valeur moins abstraite, moins purement intellectuelle, que la *noésis* ou le *noûs* d'Anaxagore (pour qui le *noûs* (*nous* : esprit) domine l'être global). Phronesis est cependant connotée par la prudence typique de la métis, prudence avisée, donc. Mais il faut souligner la dimension concrète qui n'est jamais loin du langage dans la pensée grecque, suivant en cela la sophistique, c'est-à-dire la rhétorique, dont elle est fondatrice. Nous y reviendrons parce que c'est une question que met évidemment en critique Platon, il est le premier à le faire, et avec une pertinence acérée, à cause de la mort de Socrate. Cette dimension du rapport du langage avec la pensée est d'une importance considérable,

et Platon, véritablement, fait naître la philosophie en tant qu'elle est aussi une philosophie du langage avec lui. Philosophie politique, philosophie psychologique, et philosophie du langage. Les trois sont d'ailleurs inséparables, comme l'a montré Roland Barthes dans son texte sur « L'Ancienne rhétorique » (Barthes, 1965).

Dans le papyrus de Deverni, l'action créatrice est exprimée par le verbe *mesato* (mesatw) : méditer. Zeus « médite » la lune et de ce fait il la crée, la produit concrètement. La lune « fait paraître » (*phanein :* fanein) un *signe* qui guide les marins la nuit autant qu'elle les éclaire : forme, signe et lumière (pensée). Mais elle fait connaître également directement aux marins. Ainsi, faire paraître, faire signe, et guider avec intelligence, donner même aux marins (aux hommes) l'intelligence de leur route sont équivalents, voire identiques. Typique de l'usage du vocabulaire en grec ancien, on peut penser ici qu'une même action (donc une seule) comporte mille facettes : cette action est unique et définit ce que Platon considère comme *Formes* en un sens non pas figé comme on voit la forme aujourd'hui (forme géométrique) mais *action* (d'où la traduction plutôt par *Idée* par certains).

Selon Platon, c'est la mère de Poros, qui s'unit à Pénia pour enfanter Éros. Platon ironise sur les thèmes mythiques très anciens (*Le Banquet*, 203b et suiv.). Éros est pour lui un daimon, et non un dieu. C'est dire qu'il voit Éros comme un intermédiaire régnant sur le monde du devenir, à mi-chemin entre les formes immuables et la matière encore informe, indéterminée.

Éros se procure les Formes : le savoir, la beauté. Avant lui, c'est le chaos et l'informe, l'illimité (dimension reprise par Freud). Éros « hérite », en quelque sorte du pouvoir de *liaison* de Métis (Freud, *idem*). C'est à Parménide, cela ne nous étonne pas, que Platon aurait emprunté le lien entre Métis et Éros, Parménide pour qui « mêmes choses sont

l'être et le penser », influence Platon dans la distinction qu'il opère entre deux voies qui lui ont été inspirées par une divinité : la *vérité* et l'*opinion*. Or, seul l'être est-il pensable pour Parménide ; le devenir est impensable parce qu'imprévisible. Ainsi en va-t-il pour les penseurs éléates. Parménide met ici en scène une grande divinité féminine sur laquelle demeure une incertitude : Diké ? Ananké (Nécessité) ? Aphrodite ? Le devenir serait un daimon gouvernant le monde multiple, changeant, imprévisible, opposé à l'être, qui engendre Éros comme dieu primordial. Mais il s'avère que Parménide écrit que celui-ci a lui-même été engendré par une divinité *à métis* (il emploie le verbe *metinomai* (metinomai) : « je crée intellectuellement » ; il ne s'agit pas d'un enfantement physique).

Toute la démonstration (structuraliste) de Détienne et Vernant contribue non seulement à nous montrer que « les mythes nous pensent » (Lévi-Strauss), mais aussi que les mythes, le langage et la pensée (et la musique) sont agencés par les mêmes structures, le même paradigme. Pour Platon, toute la théorie de l'âme, de la pensée, des Formes, des réminiscences, s'appuie sur la mythologie, (peut-on dire que le mythe de Dionysos joue chez lui le même rôle que le mythe d'Œdipe jouera chez Freud ?) dont il tire, en philosophe, les conséquences pour fonder une philosophie originale et nous offrir la matrice pour penser le réel et nous penser nous-mêmes, tout du moins nos catégories mentales. Il en déduit, ayant compris ces analogismes, la pensée du Politique, et la Politique elle-même.

b. Contre la sophistique présocratique : langage et relativisme

Le langage sophistique et la rhétorique séductrice qui sont susceptibles de justifier tous les pouvoirs les plus injustes masquent les idées vraies et soutiennent des images fallacieuses (« fake news » !).

Comme le souligne Hannah Arendt, à partir de la métaphore de Hegel, selon laquelle « l'oiseau de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit », qui peut souffrir plusieurs interprétations, la philosophie grecque s'achève avec Platon et Aristote, mais commence alors la philosophie occidentale : la reine est morte, vive la reine ! Platon est probablement profondément marqué par le hiatus qui sépare la philosophie de la politique, la première étant condamnée à être une réflexion *a posteriori* sur la seconde. Platon part d'une désillusion : apporter la contradiction à autrui et lui faire remarquer son ignorance avec ironie relève d'une certaine naïveté pratique et donc politique, et manifeste à, tout le moins quelque insuffisance, et au pire le danger d'être mis au pilori, comme le fut Socrate. L'*Apologie* en témoigne, le *Criton* également :

Il semble que non seulement il fût incapable de persuader ses juges, mais qu'il ne réussit pas davantage à convaincre ses amis. En d'autres termes, la cité n'avait que faire d'un philosophe, et les amis n'avaient que faire de l'argumentation politique (Socrate pensait convaincre dans le sens des intérêts de la cité). En étroite connexion avec sa remise en cause du bien-fondé de la persuasion, la dénonciation acharnée de la Doxa (l'opinion) par Platon non seulement constitue comme le fil rouge de ses ouvrages politiques, mais est aussi devenue une des pierres angulaires de son concept de Vérité. La vérité platonicienne, même quand la doxa n'est pas mentionnée, doit toujours s'entendre comme étant diamétralement opposée à l'opinion. Le spectacle de Socrate soumettant sa propre doxa aux opinions irresponsables des Athéniens et se retrouvant désavoué par la majorité conduisit Platon à mépriser les opinions et le fit aspirer à des critères absolus. De tels critères, par lesquels les actions humaines pouvaient être jugées

et la pensée humaine pouvait parvenir à un certain degré de fiabilité, donnèrent dès lors à sa philosophie politique son inspiration fondatrice et influencèrent de manière décisive jusqu'à sa théorie des idées, pourtant strictement philosophique. (H. Arendt, Qu'est-ce que la politique ? Paris, Points Seuil, 2014)

L'indignation de Platon devant la décision des juges qui ont condamné Socrate, au sein pourtant d'un régime démocratique, le convainc que nul régime politique n'est parfait. D'ici part une révolte (aganakthsiς) fondée en dignité (axioma) ; cet axiome de révolte prend une portée universelle devant le cas singulier d'un outrage qui peut aller jusqu'à la mort d'un être humain. Jean-François Mattéi (2005) cite une lettre de Platon : « Je fus nécessairement amené à dire, en un éloge de la droite philosophie, que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles de la cité » (Lettre VII) ; ou encore, dans le *Gorgias* : « cela même qui est motif de s'indigner (to aganakthton) », si un homme méchant fait périr un homme honnête. C'est le chapitre X de la *République* qui fonde la théorie platonicienne de l'âme, et c'est un texte majeur sur l'indignation. Mais c'est le chapitre VII, qui contient la fameuse allégorie de la Caverne, qui est le plus connu. Il y représente l'Idée, opposée à l'opinion et au sensible, aux simulacres que sont les ombres au fond de la caverne, sur cet écran que l'homme-esclave-enchaîné est contraint à regarder exclusivement, et à ne posséder aucune autre réalité. De cette réflexion sur le réel et sa perception par l'homme, sur laquelle nous allons revenir au chapitre consacré, à l'idée de l'homme qui constitue la dignité de tous les hommes, Platon conçoit un continuum.

Or, au V[e] siècle on a vu les experts du logos (logos : discours, savoir), les sophistes, parmi lesquels le célèbre Gorgias, prendre une importance considérable, y compris

politique. Ce sont les débuts de la rhétorique (qui naît au Ve siècle et règne en Occident jusqu'au XIXe siècle, selon Roland Barthes, 1965) qui fascine, séduit mais peut mentir. En effet, Gorgias définit le discours comme un philtre magique susceptible d'agir sur les âmes : il s'agit de prendre le pouvoir sur les foules et de dominer la Cité. Les sophistes développent une technique (un art : tecnh) dont le but n'est ni la vérité ni la légitimité de son contenu mais seulement la *persuasion*. Si la sophia (sofia) est la sagesse, le savoir, la science, et le sophos (sofoV) le savant, l'expert, l'habile, le sage, Socrate montre que son savoir rhétorique cache l'opinion et non la vérité. Platon n'aura de cesse que de montrer cette imposture. Tout son système de recherche de la sagesse est un amour de la vérité, d'où le terme de philosophie (car aimer la sagesse, c'est la désirer, donc partir du fait qu'elle nous manque !) : philo-sophia ; filw-sofia. Platon lutte aussi contre cet art du discours faux qui n'a comme but que de maintenir le tyran au pouvoir. C'est pourquoi il condamne la sophistique et les sophistes (« il est clair qu'ils sont une calamité et un fléau pour ceux qui les fréquentent », *Le Ménon*, 91c). La rhétorique sophistique est vouée à être enseignée aux enfants des notables, dans le but de les aider à défendre même les causes les plus injustes, du moment qu'elles sont politiquement favorables à leur point de vue. L'exemple est connu de Gorgias (483-376 ?) qui rédigea ainsi l'*Éloge d'Hélène*, défi oratoire pour la femme la plus honnie des Grecs puisqu'elle fut l'enjeu de la guerre de Troie. Les sophismes sont comparables au *pharmakon* (farmakon), médicament et poison, drogue enivrante qui fait perdre la raison. Dans le *Gorgias*, Platon met en scène Socrate contre des orateurs qui usent de « sophismes » : ces raisonnements faux qui ont les apparences trompeuses de la vérité qui provoquent par leur ironie ou l'étonnement, voire la confusion qu'ils provoquent, la séduction de l'auditoire non préparé.

La connaissance, donc, pour les sophistes, n'a pas de valeur en soi. Elle n'est que perception sensible, subjective, individuelle : « Connaître, c'est sentir » (*Théétète*, 151e-152a). La formule est « A chacun sa vérité » ou bien « L'homme est à la mesure de toute chose », célèbre formule de Protagoras. C'est le relativisme, selon lequel le savoir ne dépend que de notre point de vue individuel ; point de connaissance universelle, point de vérité, au fond ; tout se vaut. Chacun détient la vérité ; et toute chance d'établir une connaissance stable est vaine. On ne peut distinguer l'être de l'apparence, le vrai du faux, ni le bien du mal. Bien sûr, le relativisme semble être porteur de tolérance, de non-dogmatisme, et de générosité, de reconnaissance des diversités ; mais le relativisme entraîne aussi un scepticisme qui ne permet aucune connaissance et aucune confiance, aucune loi morale non plus, et justifie tous les abus, et les nihilismes. La question du rapport du langage, de l'usage des noms, avec la vérité et le réel, est donc directement en lien avec cette question du relativisme sophistique et de sa critique par Platon. Il l'exprime très clairement dans le *Cratyle*, dont le titre complet est : *Cratyle, ou de la rectitude des noms*.

Par les noms « nous nous instruisons les uns les autres et nous distinguons les choses selon leur nature » (*Cratyle*, 388b). L'interrogation philosophique, issue de l'étonnement mis en exergue par Platon comme à son origine même, porte sur le rapport entre les noms et le réel. Si les noms ont cette vocation de définition (dénomination), c'est-à-dire de soutien au discernement, c'est bien la dialectique qui est censée poser les questions de la signification des mots. Le *Cratyle* reprend l'interrogation sophistique dualiste : la rectitude des noms relève-t-elle de la nature des choses ou de la convention ? *Phusis* ou *nomos ? Fusis* ou *os* ? Or, Platon montre que posée ainsi, la question ne fait qu'offrir le flanc à la sophistique contradictoire, qui pourrait bien

persuader de l'une ou l'autre réponse possible. Platon pose la question autrement, ou plutôt une autre question, celle du logos, en fait : après avoir montré que chacune des deux thèses (développées l'une après l'autre) ne peut être préférée en raison, si l'on peut dire, il révèle en un moment fécond, opportun (*kairos : kairos*), que c'est le terme de « rectitude » qu'il faut interroger, *car c'est sur lui que repose la polémique*. Cratyle soutient que la rectitude des noms est d'ordre naturel, alors que Hermogène soutient que la rectitude des noms est d'ordre conventionnel ; aucun des deux ne s'est interrogé sur la définition du terme qu'ils interrogent en fait, la *rectitude* : qu'est-ce ? Il ne s'agit pas de l'image idéale de la chose réelle. Une image n'est jamais une seconde production, une réplique de l'identique, car c'est rigoureusement impossible. Socrate fait remarquer à Cratyle qu'il serait tout à fait impossible de reproduire un deuxième Cratyle, où on mettrait « tout ce qu'il y a dans Cratyle ». Pourquoi ? Pour répondre, il faut interroger, non pas l'image mais le modèle :

> *Est-ce de l'image (eikon :* eikon*) qu'il faudra partir, en l'étudiant, si la copie est bonne, et connaître en même temps la vérité dont elle est l'image ? Qu'est-ce que la vérité, pour la connaître en elle-même et voir à la fois si son image a été convenablement exécutée ? (Cratyle, 439ab).*

Or, la vérité de l'image n'est pas dans l'image, mais dans le modèle qu'elle imite. Et, comme le souligne Vincent Descombes : « Il y a ici comme un théorème présupposé : *tout ce qui peut être institué en modèle pour une imitation est doué d'unicité* » (Descombes, 1971/2007, p. 51). Et plus loin : « L'imitation est la loi de production du multiple » (p. 53). Or, c'est bien le problème que pose le simulacre (*phantasma :* fantasma) : il recouvre et masque la chose car il est plus que l'imitation. Du nom au simulacre, nous

sommes passés à autre chose, interrogeant le statut de l'image, qui n'est, lui, pas réglé par Platon. Pourtant, Platon considère que la sophistique est ce qui produit le simulacre, qui subvertit cette impossibilité du double, ce rapport de différence, de distinction de la chose et du nom, et c'est ce qu'il rejette comme légitime, comme juste (dans tous les sens du terme : comme exact et comme moral). En effet, les simulacres sont les éléments qui introduisent le relativisme (l'égalitarisme, dirait-on aujourd'hui) dans la pensée. Il s'agit pour lui, évidemment, de s'en éloigner.

b.1. La vérité et le langage

Pour Platon, il importe de démêler dans le langage ordinaire le vrai du faux d'une part et le réel de l'irréel d'autre part. Le vrai concerne notre jugement sur ce qui est dit (discours, opinion, vérité), alors que le réel concerne l'existant (l'être). Aussi le vrai ne qualifie-t-il pas la réalité des choses elles-mêmes. Et le réel ne qualifie nullement la véracité d'un propos. Mais dans le langage ordinaire, la confusion est courante : « un faux nez » existe, il est réel ; ce qui serait faux serait de croire que cet objet est réellement un nez. Pour Platon, les deux dimensions de vérité et d'être sont importantes. Quand on parle du langage, c'est la question de la vérité qui est engagée. La vérité est triple, selon Platon : comme aléthéia (*a-léthéia* : *non-oubli*), comme parole, comme lumière. Les deux premières concernent le langage.

La vérité est ce qui n'a *pas été oublié*, qui se dévoile derrière le voile de l'oubli (le *léthé :* leqe). Dans la théorie platonicienne de la réincarnation, l'âme est immortelle, et s'incarne dans une multiplicité de corps successivement. Si un homme meurt, son âme prend la forme d'un papillon noir (la *psyché :* yuch) et entre dans l'Hadès (sous terre) ; là, cette âme reçoit la révélation du savoir sur toutes les choses (on notera le parallélisme avec Métis avalée par Zeus qui est l'intelligence) puis elle traverse le fleuve *Léthé*

alors que son savoir est recouvert d'un voile avant de s'incarner dans un nouveau-né. Ce voyage de l'âme chez Hadès est la « métempsychose » (transmigration des âmes) (*La République*, chapitre X, 621, le mythe d'Er le Pamphylien). Par conséquent, le savoir véritable est en possession de chaque homme. La vérité sera recherchée, par le dialogue, dans une recherche partagée (généralement à deux), que pratique Socrate : la *maïeutique* (art de l'accouchement des Idées) ; car Socrate présuppose toujours chez l'autre son savoir voilé, oublié. Il en provoque la *réminiscence* par la dialectique ; l'art de faire surgir les vérités voilées (refoulées) par le dialogue, les questionnements, chez celui auquel il s'adresse. Dans le *Ménon*, par exemple, Socrate fait surgir chez un jeune esclave le théorème de la duplication du carré (*Ménon*, 82a-86c). C'est la pratique de ce que Platon nomme une *psychagogie*. Apprendre, c'est donc se souvenir (rappeler à soi) de ce que l'âme a voilé en franchissant le fleuve Léthé : c'est l'*anamnèse*, littéralement remontée du souvenir (*ana-mnésia :* ana-mnesia).

La vérité étant dite (ce n'est pas une chose), elle s'exprime dans le langage. Elle s'énonce dans une parole (logos) ; mais ce n'est pas un discours exposé, une parole d'autorité, un discours tout fait, ce que Platon rejette au même titre que la sophistique, qui utilise aussi ce type de discours. Il s'agit d'une parole partagée, comme nous l'avons dit plus haut. Elle s'élabore au cours du dialogue philosophique distinct de la rhétorique, non relatif. Le dogmatisme comme le relativisme sont dans ce contexte impossibles. Le relativisme est une auto-référence qui s'auto-annule elle-même (si tout savoir est relatif, même cette affirmation l'est !) ; et le dogmatisme est une croyance qui ne tolère pas la dispute (terme qui apparaîtra plus tard avec la *disputatio* chez Saint-Augustin). Les deux interlocuteurs (ou davantage) doivent respecter la règle de

non-contradiction. Il y a un certain ordonnancement dans la progression du dialogue philosophique tel que Platon le présente : une question est posée, suit une réfutation des opinions (*doxai* : doxai), qui consiste à détruire les croyances des répondants de Socrate, ensuite, ce dernier cherche à démontrer par des questions sous-tendues par le raisonnement logique et des définitions précises, que le sophiste se contredit ; jusqu'à ce que celui-ci jette l'éponge et avoue son ignorance. À ce moment-là (*kairos*) Socrate estime qu'il a rempli son rôle : il a purifié son interlocuteur de ses opinions. Il n'est pas nécessaire pour Socrate de lui asséner une vérité. On voit bien que le langage sert de soutien au dialogue pour l'émergence d'une vérité, qui réside d'abord dans la réfutation des opinions, c'est-à-dire du multiple. Mais c'est à ce moment-là que la maïeutique peut faire surgir, dans la bouche des interlocuteurs du philosophe la vérité oubliée. On comprend bien aussi que la dialectique s'accompagne d'une visée politique liée à la démocratie.

b.2. La dialectique platonicienne et la troisième vérité : la vérité comme lumière

Comme le montre J.-F. Mattéi, chez Platon : « Le dialogue est ainsi voué à une triple fidélité : celle de l'âme du répondant, celle de l'âme du dialecticien et celle de la vérité de l'être. Son fil conducteur tient à ce que Socrate nomme le "soin" ou le "souci de l'âme", épiméléia tès psuchès ». Le processus dialectique, la *tekhnè dialectikè* (tecnh dialectikh) consiste à lier les quatre théories qui constituent l'édifice platonicien : *théorie de l'âme, théorie des idées, théorie de la réminiscence, théorie de l'amour*, en prenant appui sur les catégories de pensée grecque : *logos* (discours), *eidos* (la forme), *cosmos*. La *nature* (physis : fusiV) de l'âme, l'*essence* de l'âme (ousia : ousia) et la définition (*logos*) de l'âme se retrouvent dans le

principe de *communauté de l'âme*, de l'être et de la connaissance : « Toute âme prend soin de tout ce qui est dépourvu d'âme et, d'autre part, circule dans l'univers entier, en s'y présentant tantôt sous une forme, tantôt sous une autre. Or, lorsqu'elle est parfaite, et qu'elle a des ailes, c'est dans les hauteurs qu'elle chemine, c'est la totalité du monde qu'elle administre » (*Phèdre*, 246b-c). La dialectique, en sa progressivité, est une pédagogie qui permet d'accéder progressivement à l'essence de l'âme, ou plutôt à ce qu'elle devrait contenir : les Idées.

Afin de parvenir aux Idées, Platon élabore une méthode qui permet de franchir les étapes par degrés du sensible aux Idées : la dialectique, inspirée du dialogue socratique. La progression qui est fondatrice du philosophe lui-même, en tant que tel, se fait en trois étapes, ou plutôt, trois « retournements », selon le terme de Hannah Arendt :

- Premier retournement : dans la caverne elle-même, le prisonnier se détache lui-même des liens qui entravent ses membres et son cou, afin de lui fixer le regard exclusivement droit devant lui sur l'écran où apparaissent les ombres et les images des choses et des êtres. Se retournant pour la première fois, il aperçoit un feu éclairant les objets de la caverne : première parabole de l'homme de science qui, ne pouvant se satisfaire de ce que les gens disent, décrivent, du sens commun, se détourne de l'opinion afin de chercher la vérité des choses, libéré de l'entrave de la multitude et des foules. Sur l'écran figuraient les simulacres, les images, c'est-à-dire les distorsions de la doxa, mot qui réfère au visible, davantage qu'à notre définition moderne de l'opinion, plutôt connotée par l'audible, la rumeur. Les choses, telles qu'elles apparaissent sont trompeuses en tant que telles, puisqu'elles ne sont que des images. Il faut changer de point de vue. Ce n'est plus

l'homme qui est la mesure de toute chose, comme chez les Sophistes, mais le point de vue qui est déterminant.

- Second retournement : voulant aller au-delà du feu, découvrir d'où il vient (qui l'a allumé ?), l'homme de la caverne, c'est-à-dire, évidemment, le philosophe, chemine lentement et difficilement vers la sortie de la caverne, un escalier le mène à une lumière éblouissante (Phanès) et surtout sans hommes. C'est ici que résident les idées, les essences éternelles éclairées par le soleil. C'est là que la tragédie commence.
- Troisième retournement : cet homme-ci, devenu philosophe, « éclairé » par les idées, se retourne à nouveau et entame une redescente vers le lieu des autres hommes, des foules soumises à la doxa. Mais sa tragédie est là : la caverne est sa demeure de mortel, et il ne peut y redescendre que pour enseigner les hommes terrestres. Tâche impossible qui tua Socrate. Tâche équivalente à celle que Platon lui-même tentera en Sicile avec l'insuccès que l'on sait en politique. Analogon de l'albatros-poète de Baudelaire. Le philosophe est condamné à ne pouvoir qu'enseigner ou faire science, mais pas plus.

Comme le poète, dépeint en albatros de Baudelaire, que ses ailes empêchent de marcher, le philosophe de Platon, comme il l'a durement vécu lui-même, son vol aguerri aux hautes sphères l'a éloigné de la *phronesis*, et même du sens pratique (la *métis*) qui lui donnerait toute compétence pour les affaires de la cité. Surtout, comme Socrate, « armé de la vision des réalités en soi et du désir de copier l'harmonie idéale en ce bas monde, sera mal reçu, pris pour un fou et un gêneur, et même mis à mort » ; et Dominique Folscheid poursuit, dans son opuscule sur *Les Grandes Philosophies* (Folscheid, 2017) :

> *Une cité juste, réglée par l'harmonie, serait-elle impossible ? Un projet politique identifié à la*

réalisation du Bien et situé hors de l'histoire réelle n'est, au sens strict, qu'une utopie. C'est pourquoi la République ne fournit pas un modèle à appliquer. Même si les rois étaient philosophes et les philosophes rois, les conditions du monde voueraient toute tentative à l'échec. […]

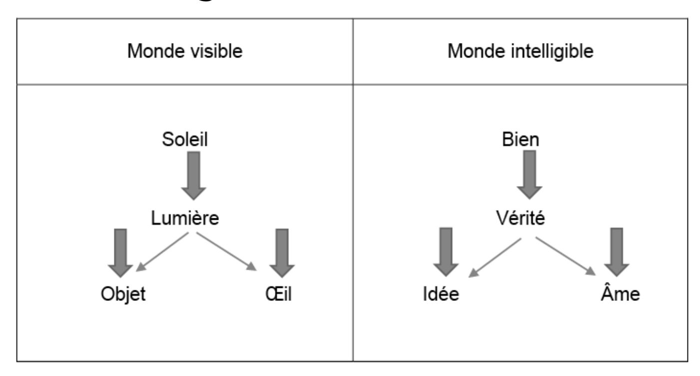
Le vrai sens de la République est donc moral. Sachant qu'il y a une stricte analogie entre le macrocosme qu'est la cité et le microcosme qu'est l'âme humaine, (où s'affrontent raison, « cœur » et tendances), la cité juste est le modèle de l'âme juste, qu'il s'agit pour l'homme de réaliser en soi-même. (Folscheid, op. cit.)

L'Idée relève donc du Bien, et élève à l'Un, opposé à la multitude des sensibles et des opinions. Le processus d'élévation est la dialectique : « art de demander et rendre raison » (*République*, 533c). Le dialogue correspond à ce procédé de recherche, mais l'échange avec un partenaire docile ne doit pas masquer, par sa facilité, le véritable dialogue de l'âme avec elle-même : ce qui s'appelle Penser (*Théétète*, 189e).

La philosophie est donc, pour Platon, un cheminement initiatique. Folscheid précise que la définition platonicienne de la philosophie en fait un cheminement initiatique vers la Vérité. Nous verrons, qu'en fait, toute connaissance est en réalité réminiscence. La Vérité est intemporelle alors que l'ignorance n'est qu'oubli, ce qui renvoie au mythe du fleuve Léthé, fleuve Oubli, frontière au-delà de laquelle la Vérité est « refoulée », avant que l'âme ne s'incarne en un humain en devenir.

On comprend pourquoi, même si longtemps après, Freud, passionné de pensée grecque, reprendra cette image de l'oubli comme *refoulement* dans le corps et la « réminiscence » comme modèle du symptôme de conversion dans le corps dans l'hystérie.

La vérité en tant que lumière est particulièrement bien explicitée par Platon dans le chapitre VI de *La République*. Platon établit une analogie entre le soleil, évidemment à la source de la lumière et le Bien, à l'origine de la vérité. Cette analogie lui permet une distinction fondamentale entre le monde visible et le monde intelligible : la vue est à la lumière ce que l'intelligence est à la vérité.



Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance. (*Le Timée*, 29a-c)

Être	**Devenir**
Vérité	**Croyance**
Idée/Forme **Science**	**Opinion**
Intellect	**Perception sensible**
L'Unité	**Le Multiple**
Discours qui porte sur ce qui demeure, est stable et translucide à l'intellect	**Discours qui porte sur la copie (l'image)** **Rapport Image/Modèle**
L'Identique/l'Éternel	**Causes : engendré/corruptible (ce qui n'est jamais réellement)**
Le Même	**L'Autre**
Ordre **Beau/Bon**	**Désordre**
Âmes (et Intellect inclus dans l'âme)	**Le monde, le corps, le visible**

	et le tangible
Le Démiurge	**Le Monde**

Si la dialectique platonicienne se définit comme un art, un art de la parole disputée, parce qu'elle consiste à opposer deux interlocuteurs afin de tendre vers une réponse vraie à une question donnée, la progression vers la vérité implique une certaine conception vraie de ce que sont les choses réelles. C'est-à-dire de l'être des choses, de l'être des existants : être, c'est le fait d'exister et la façon d'exister. Le verbe être répond à deux questions : « Est-ce ? » et « Qu'est-ce ? ». *Existence* et *essence*. L'*ontologie* est la science de l'être. Le texte dit « de la ligne » du chapitre VI de *La République* (509d-511e), qui précède l'allégorie de la caverne, explose les distinctions majeures de l'ontologie platonicienne et les facultés qui nous permettent, en tant qu'humains, d'y accéder.

- L'**opinion** consiste à passer des *copies* à la connaissance des objets dont les copies sont des imitations : l'opinion permet seulement de croire, non de savoir.
- Les **mathématiques**, en tant que modèle de la démarche scientifique, passent des objets aux notions mathématiques qui permettent d'en rendre compte.
- La **dialectique** s'élève jusqu'aux *idées* (essences) pour tendre vers le principe de toute chose (le Un-Bien) ; comme la recherche du beau ou du bon, par-delà les beaux objets ou les hommes bons.
- L'**essence** est la nature profonde d'une chose, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est et n'est pas autre chose, et par opposition aux changements qui corrompent les versions dans le monde sensible de cette chose, aux changements de son *apparence*.
- L'**accident** s'oppose à l'*essence*. L'accident est une qualité *secondaire* d'une chose telle que, si on la lui

retire, cela ne change rien à son essence. Par exemple, la couleur de la robe d'un cheval est un accident.

- La **dialectique** étudie les *essences*, alors que l'*opinion* rend compte des *accidents*.

	ETRE	
L'Autre		Le Même
MONDE SENSIBLE		MONDE INTELLIGIBLE

Objets :	**Copies**	**Objets**	**Notions mathématiques**	**Idées**
	Images	(naturels)		**Un-Bien**
	Ombres	(artificiels)		
Facultés :	Imagination	Foi	Connaissance	Intelligence
	Eikasia	Pistis	Dianoia	Nous
Recherche		du		vrai
>>>				
	>>>>Opinion>>>>	>>>>>Science>>>>		>>>>Dialectique>>>>

Dans l'ontologie platonicienne, les copies ont peu de consistance, peu d'être : ombres, reflets, représentations d'origine perceptive et subjective. En revanche, les mathématiques et la dialectique travaillent sur les Formes ou Idées universelles. Elles sont appréhendées par l'intuition intellectuelle, dans l'âme, et parviennent à l'universel et au nécessaire. L'universel est ce qui s'applique à tout, donc à tous les cas (sans exception), contrairement au général, qui s'applique pour seulement la majorité des cas compris dans le même genre, la même catégorie (il admet des exceptions). Le particulier est ce à quoi s'applique une règle générale : par exemple, les hommes sont dotés du langage n'est vrai que pour une majorité d'hommes ; Socrate est doté du langage est un cas particulier de la généralité « les hommes sont dotés du langage ». Particulier n'est donc pas exceptionnel : le singulier, lui, au contraire échappe à toute règle générale, il est exceptionnel, être unique, irréductible au global. Le nécessaire, lui, est ce qui ne peut pas ne pas être, et qui ne peut être autrement qu'il est. Le contingent s'y oppose radicalement, en ce qu'il peut être autrement, en ce qu'il peut être comme ne pas être.

Les **mathématiques** utilisent des êtres doublement *relatifs* : ils sont en relation avec d'autres êtres également relatifs (chaque nombre se définit par d'autres nombres : 5 = 3 + 2) ; et peuvent être des êtres mixtes comme les figures géométriques, à la fois sensibles et intelligibles ; mais dans tous les cas, les mathématiciens en déduisent des conclusions universelles et nécessaires (théorèmes).

La **dialectique** use des seules *idées* en passant de l'une à l'autre par le raisonnement, dans un rapport dialogique entre au moins deux interlocuteurs (mais aussi entre un penseur et lui-même) afin de tendre vers l'Un-Bien, l'unique, l'universel. Elle utilise les Formes ou Idées (êtres absolus dont on ne peut rien retrancher), être purement intelligibles.

c. La Psychologie de Platon

Le livre X de la *République* nous introduit à la psychologie platonicienne, à partir de cette notion de dignité : elle fonde sa théorie de l'âme. Par analogie avec les trois classes de la cité, Socrate avait établi les trois instances de l'âme : la Raison au niveau supérieur de la tête, qui permet à l'homme d'acquérir le savoir ; au niveau intermédiaire du cœur, la colère ; au niveau inférieur du ventre le désir, qui tend vers les plaisirs. Contrairement au principe de non-contradiction entre les catégories opposées (non opposables entre elles) l'âme humaine est le théâtre de conflits internes constants, parce que deux principes opposés la gouvernent : le principe de logique (*to logistikon*) et le principe de plaisir (*to épithumétikon*). La colère (*hè orgé*) joue le rôle de médiateur, qui fait l'épreuve de l'indignation. Seule la colère permet de s'élever contre le mal et son pouvoir de séduction, tout en gardant l'âme du côté de la raison en affirmant sa dignité. Par exemple, le désir de vengeance est médiatisé par la colère en direction du désir raisonnable de l'indignation, plutôt que de tuer. C'est ce que Platon fait lui-même dans la réalisation d'un

projet philosophique du côté de la raison, alors qu'il s'indigne des causes de la mort de Socrate.

Au milieu des discussions sophistiques où c'est le plus adroit dans le langage qui triomphe, Socrate faisait apparaître les contradictions de ceux qui parlent sans savoir de quoi ils parlent. Il amenait ainsi son interlocuteur vers la nécessité du Logos (e grec à la fois mot ayant un sens, discours et raison). Pour cela, il fallait réfuter le postulat des Sophistes pour qui « l'homme est à la mesure de toutes choses », sinon, toute connaissance n'est qu'opinion. Insuffisante démarche selon Platon, qui rattache le domaine de l'opinion à la superstition, à l'option politique et au sensible, multiples, changeants, confus, incapables de fournir les fondements d'une connaissance nécessaire (science). Il faut donc, pour Platon, accéder au monde intelligible, un et immuable, c'est-à-dire à l'essence : l'Idée. L'Idée relève de la réalité non sensible, plus vraie que la réalité sensible puisqu'elle en est le principe, ainsi que celui de toute intelligibilité.

Ainsi, la Vérité est ce que Platon nomme Idée, en tant qu'elle n'est saisie que par l'esprit, qui en dispose, dans la mesure où elle réside en lui, même sous le coup du refoulement. La Vérité n'est pas ce qui apparaît, mais ce qui est su sans l'être : une connaissance qui s'ignore. L'Idée est énoncée dans le langage, elle est la Forme (essence) qui n'est visible que dans et par l'âme.

c.1. Platon, les simulacres et les Idées

Le chapitre VII de la *République* qui est celui de l'allégorie de la Caverne souligne que si le langage ou la pensée humaine ne sont pas « mesure de toute chose » (ce qu'affirmaient les Sophistes), c'est en dehors de nous qu'il conviendrait de chercher une réalité échappant au caractère arbitraire de l'opinion. Mais bien plutôt, le discours n'étant pas simple copie sonore du réel, pure succession d'images verbales, et la pensée pas davantage, il

convient de découvrir le réel au sein des choses mêmes, de toutes les choses, y compris de l'âme humaine, par-delà les apparences du langage et la pensée, qu'il faut elle-même éduquer. En ce sens, la philosophie platonicienne est une pédagogie, comme toutes les autres philosophies le seront. Avec Platon, nous découvrons par quelle voie l'esprit, refusant de se laisser séduire par la multiplicité des apparences toujours différentes de l'être, atteint l'essence qu'il recherche. La conséquence bouleversante est que la réalité ne peut être d'ordre empirique. À la réalité sensible, Platon accorde une existence spécifique : elle n'est ni l'être ni le non-être, mais elle est Autre, plus exactement, autre que l'être de l'Un, auquel ce dernier participe pourtant. Platon est sorti de la dualité être non-être et de cette contradiction vue comme une évidence jusqu'à lui.

L'allégorie de la ligne, au chapitre VI de la *République*, nous permet d'appréhender précisément la pensée proprement philosophique de Platon et la façon dont il articule Réel et Raison. Malgré quelques obscurités de traduction, on retrouve des distinctions primordiales, fondamentales au système platonicien. C'est la démarche dialectique qui est gage de la raison et permet d'accéder à la vérité de l'Idée, opposée à l'Opinion, première distinction. Alors que le Bien éclaire de sa lumière interne (à l'âme) le monde intelligible, le Soleil éclaire de sa lumière externe le monde sensible. Cette analogie, cette correspondance en tout point constitue le système platonicien qui articule Raison et Réel.

Nous avons donc, pour le monde visible (ou sensible) et pour le monde intelligible quatre états de l'âme :

- Imagination (eikasia) et Croyance (pistiς), formant l'opinion ;
- Discursion (dianoia) et Contemplation (qewria), formant la science.

Ces modes de connaissance correspondent respectivement pour le visible et l'intelligible aux quatre degrés de l'être :

- Images/fantasmes (eikones/javtasmata) et Réalités vivantes (ta zwa), formant le couple inférieur des réalités visibles ;
- Hypothèses mathématiques (ex upoqesewn) et Idées (eidesi), formant le couple supérieur des êtres intelligibles.

	Monde sensible		Monde intelligible	
Objets	**Images/Ombres**	**Objets (naturels et artificiels)**	**Intelligibles d'en bas Objets mathématiques**	**Intelligibles d'en haut Formes Un-Bien**
Facultés	**Imagination**	**Foi**	**Connaissance discursive**	**Science dialectique**
	Opinion		**Idée**	

c.2. Le Désir

Le Livre VIII de *La République* de Platon nous présente une première conception de l'Inconscient avant Freud, sachant que ce dernier a vraisemblablement négligé de citer le premier.

La lecture du Livre IX de la République de Platon, en regard de l'utilisation masquée qu'en fit Freud à propos de la question de l'expression du désir dans la veille et dans le rêve est ici très révélatrice. À la fin de *L'Interprétation des rêves*, Freud (1900) écrit : « il y aurait encore lieu de se souvenir du mot de Platon, à savoir que le vertueux se contente de rêver ce que le méchant fait dans la vie ». Pour Platon, l'analyse rigoureuse des rêves permet de déterminer la présence et la nature des désirs du rêveur, désir ayant fait l'objet d'un processus de répression les rendant habituellement inaccessibles à la conscience. Mais

Platon va plus loin : la pression exercée par ces désirs (érotiques en particulier) lors de l'état de veille, ou le relâchement de la censure de ces désirs à l'état de veille, est à l'origine d'états pathologiques, ce qui établit un analogisme entre le rêve et la folie.

Ces deux points de vue de Platon sont tout à fait ceux de Freud, qui les traduit en tant que le rêve est la « voie royale » d'accès à l'Inconscient. Il existe une polémique depuis quelques années, qui met en regard ceux qui pensent que Freud est un plagiaire de Platon, à cet égard (car toute son élaboration ne se réduit pas à cela), mais qui disent que Freud connaissait parfaitement les écrits de Platon, et ceux qui pensent que Freud était tellement imprégné de philosophie et de culture grecque antique, qu'il ne s'est pas rendu compte (n'a pas pris conscience) de son emprunt, ou plutôt, tardivement. Cette dernière hypothèse semble peu probable, et il est probable que l'omission de Freud ne soit pas fortuite. Ce serait d'ailleurs un comble à l'égard de son utilisation du concept de Refoulement, qu'il avoue cependant emprunter à Schopenhauer ! De plus, Freud fut extrêmement impressionné par la notion, également platonicienne de réminiscence, qu'il utilisa pour caractériser l'hystérie : « les hystériques souffrent de réminiscences », dont la qualité est d'ailleurs érotique, comme le lui avait soufflé, à Paris, Jean-Martin Charcot. Prenons le texte de Platon, au début du Livre IX :

> *En ce qui concerne les désirs, leur nature et leurs espèces, il me semble que nous en avons donné des définitions insuffisantes* […] *Parmi les plaisirs et les désirs non nécessaires, certains me semblent illégitimes ; ils sont probablement innés en chacun de nous, mais réprimés par les lois et les désirs meilleurs, avec l'aide de la raison, ils peuvent, chez quelques-uns, être totalement extirpés ou ne rester qu'en petit*

nombre, et affaiblis, tandis que chez les autres, ils subsistent plus forts et plus nombreux. – Mais de quels désirs parles-tu ? (Demande Glaucon). – De ceux, répondis-je, qui s'éveillent pendant le sommeil, lorsque repose cette partie de l'âme qui est raisonnable, douce, et faite pour commander à l'autre, et que la partie bestiale et sauvage, gorgée de nourriture ou de vin, tressaille, et après avoir secoué le sommeil, part en quête de satisfaction à donner à ses appétits.

Mais, ajoute Platon, si l'homme n'a pas trop stimulé, à l'état de veille, les éléments concupiscent et irascible de son âme contre l'élément raisonnable, alors, le rêve n'aura comme effet que de le faire accéder à une plus grande vérité sur lui-même.

Cessons là les comparaisons avec Freud, mais le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elles sont éloquentes et rapprochent incroyablement sa conception du second sur celle du premier.

Dans ce chapitre, Platon, suivant sa méthode du parallélisme entre l'étude de l'âme et de la politique, veut nous montrer comment celui qui détient le pouvoir peut passer de l'envisager selon la démocratie à la tyrannie. Si l'homme le plus raffiné et le mieux éduqué a fréquenté des hommes, une fois atteint l'âge de gouverner, qui l'ont moralement voire réellement corrompu dans diverses formes de luxure et de toute puissante démesure, la fameuse Ubris, tant décriée par les Grecs, alors il peut verser de la démocratie vers l'oligarchie. En revanche, s'il mène ensuite une vie faite « d'absence d'étroitesses et de dérèglements », ce même homme peut retrouver ses principes démocratiques. On notera la souplesse de Platon, conforme à sa façon de tout envisager de manière dynamique. Clairement, si la démesure ou l'immoralité de ses désirs l'emportent au-delà de ses rêves à agir dans la réalité, cet homme peut devenir un tyran. On songe ici, bien

sûr, à ses voyages et ses échecs à Syracuse auprès de Dion et de Denys l'Ancien et Denys le Jeune. S'adressant à Glaucon, il déclare (par la voix de Socrate) : « rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature, ses pratiques, ou les deux ensembles, l'ont fait ivrogne, amoureux et fou ».

3. Aristote

Aristote (-385/-322) élabore, parmi tant d'autres notions, celles d'âme, de morale et de logique. Qui plus est, il définit une série de concepts qui seront constitutifs des concepts de la psychologie elle-même. On ne peut nier l'apport de ce philosophe aux catégories de pensée qui constituent la psychologie ; mais plus encore, d'une certaine manière, il est fondateur de la psychologie en tant que discours scientifique. Il est l'auteur d'une physique, en tant que science de la nature et d'une métaphysique, en tant que science des premiers principes. S'il prolonge Platon, il s'en distingue. Comme le précise Francis Wolff, dans son ouvrage *Penser avec les anciens*, avec l'effondrement de la pensée mythique au Ve siècle, les Grecs s'intéressent à l'être afin d'en élaborer une théorie, c'est-à-dire un discours, un logos *rationnel* qui embrasse la totalité de l'être, le Tout de l'être, ce que nous nommons aujourd'hui une « ontologie » ; mais aussi une « métaphysique », c'est-à-dire une « science de l'être en tant qu'être », ou *science des premiers principes* (Wolff, 2016).

Deux configurations apparaissent alors, elles-mêmes doublées : d'une part les deux destins de l'ontologie (physique et logique), d'autre part les deux destins de la métaphysique (celle d'Aristote et celle de Descartes). Pour l'ontologie, il s'agit de deux figures de l'être et du non-être, alors que pour la métaphysique, il s'agit de deux figures de la rationalité. Plus précisément, l'ontologie physique est celle de Démocrite qui opposait l'être au vide, et l'ontologie logique est celle de Platon qui opposait l'être à l'Autre. Pour

la métaphysique, nous avons l'élaboration complexe d'une logique (au sens désormais d'une science logique) du rapport entre contradiction et non-contradiction chez Aristote, et le *Cogito* cartésien qui n'est pas encore là. Au tout début, nous avons Parménide, d'où partent Démocrite puis Platon. Parménide pose le principe de non-contradiction à partir de « il est ».

Or, comme le souligne Wolff, il est vraisemblablement important d'en garder, parmi plus d'une version, les principes suivants : la première est nécessaire (« il est »), la deuxième est impossible (« il n'est pas »), la troisième interdite (« il est et à la fois il n'est pas »). La première proposition double de Parménide était : soit « il est et aussi il n'est pas possible de ne pas être », soit « il n'est pas et aussi il est nécessaire de ne pas être », pur principe de contradiction dédoublé. Les deux seules issues possibles à ces pensées étaient l'engagement dans deux types distincts et même tout à fait inconciliables de pensée : soit la physique et donc penser le non-être comme vide, soit la dialectique et penser le non-être comme différence. Aristote, en réalité propose de dépasser (presque au sens hégélien du terme) cette dichotomie, mais il n'est du tout sûr que nous en soyons, aujourd'hui, sortis, en psychologie particulièrement, et c'est pourquoi j'y insiste. Et l'on verra que la fascination pour la naturalisation de la psychologie constituera, avec son pendant dialectique, ce que les XIXe et XXe siècles proposeront comme alternative à la psychologie. La psychophysique ou la psychobiologie en sont des exemples flagrants, qui s'opposeront violemment à une psychologie du sujet divisé en lui-même, de l'hypnotisme à la psychanalyse ; les deux puisant leurs racines dans l'Antiquité, bien sûr, mais avec des relais ultérieurs à cette dernière dans le Moyen Âge et la modernité.

Revenons à Aristote : il choisit ce que Wolff appelle la « voie catégoriale », qui va donc de Parménide à Platon, puis à Aristote. Cette voie, opposée à la voie physique, nous

intéresse davantage dans le cadre de ce travail, car c'est en elle que s'inscrit la psychologie d'Aristote. Ce dernier résout ainsi le dilemme :

On s'est embarrassé des difficultés archaïques. On a cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'être lui-même, si on n'arrivait pas à résoudre et à réfuter l'argument de Parménide : "car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas". Il était donc, croyait-on, nécessaire de montrer que le non-être est : c'est à cette condition seulement que les êtres, si on veut qu'ils soient multiples, pourront dériver de l'être et de quelque chose d'autre que l'être. (Aristote, Métaphysique, XIV, 2, 1089a, trad. Wolff)

C'est en réponse aux Sophistes qu'Aristote analyse le langage et propose que « l'être se dit en plusieurs sens » : « L'être se prend en de multiples sens : en un sens il signifie ce qu'est la chose, la substance, et en un autre sens il signifie une qualité ou une quantité, ou l'un des autres prédicats de cette sorte » (*Métaphysique*, Z, I). Mais au-delà du thème de l'être, l'œuvre d'Aristote est immense et nous devrons ici nous limiter à ses apports les plus remarquables quant à la psychologie. Nous traiterons de sa logique (dont il est en réalité le fondateur), telle qu'elle est prise comme science (discours) des lois de la pensée rationnelle (ou vraie) et de sa psychologie.

a. Logique d'Aristote

a.1. Les Catégories d'Aristote sont les bases de sa logique : éléments aux fondements « d'une pensée vraie »

On trouve rassemblées dans le recueil *Organon* les conceptions logiques d'Aristote. « Organon » signifie « instrument », la logique étant considérée comme l'instrument de toutes les sciences. Conformément à ce qui est dit plus haut sur l'être, le premier ouvrage de l'*Organon*

est le traité des *Catégories* : qui distingue les réalités qui existent en elles-mêmes (par exemple l'homme) de celles qui existent en d'autres réalités (par exemple le blanc) ; les premières sont nommées « substances » et les secondes « accidents ». Il distingue également *sujet* et *prédicat* : le sujet est une réalité, qui dispose soit d'un prédicat de caractère universel soit sans prédicat. Le sujet sans prédicat renvoie à une réalité individuelle. Certaines réalités n'existent que par elles-mêmes, ce sont des « substances » : parmi elles, on distingue les « substances premières » (sujets individuels : Socrate) et les « substances secondes » qui sont les espèces universelles (l'homme, ou les genres dont font partie les espèces : l'animal) auxquelles appartiennent les substances premières (ou sujets individuels). Les espèces et les genres sont les prédicats des individus car ils en indiquent les caractéristiques générales. Aristote a élaboré la théorie des catégories afin de distinguer le vrai du faux, par l'analyse pratique du langage ; il faut répondre à la question : Comment poser le discours (ou la science) vrai(e) ? Les catégories sont les différentes formes de l'*attribution* :

> *Les catégories sont : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion. Est substance, pour le dire en un mot, par exemple, homme, cheval ; quantité, par exemple, long de deux coudées, long de trois coudées, qualité : blanc, grammairien ; relation : double, moitié, plus grand ; lieu : dans le Lycée, au Forum ; temps : hier, l'an dernier ; position : il est couché, il est assis ; possession : il est chaussé, il est armé ; action : il coupe, il brûle ; passion : il est coupé, il est brûlé.*
>
> *Aucun de ces termes en lui-même n'affirme ni ne nie rien ; c'est seulement par la liaison de ces termes entre eux que se produit l'affirmation ou la négation (ordre*

de l'être ou du non-être). En effet, toute affirmation et toute négation est, semble-t-il bien vraie ou fausse, tandis que pour des expressions sans aucune liaison il n'y a ni vrai ni faux : par exemple, homme, blanc, court. (Aristote, Catégories, 4)

Il donne ainsi une définition du vrai et du faux : *la vérité réside dans la proposition et non dans le terme (sujet ou prédicat)*. Une proposition est vraie *si elle dit ce qui est*. Aristote étudie chaque catégorie en détail : ce genre suprême de l'être qui définit une classe contenant des espèces. Les trois catégories fondamentales sont *la substance*, *la qualité* et la *quantité*.

- La substance est la catégorie première puisque les autres catégories ne peuvent être sans elle : il ne peut exister de blanc sans une chose qui soit blanche. Elle l'est « à la fois logiquement dans l'ordre de la connaissance et selon le temps. En effet, aucune autre catégorie n'existe à l'état séparé, mais seulement la substance. D'autre part elle est aussi première logiquement car dans la définition de chaque être est forcément contenue celle de sa substance […] Qu'est-ce que l'être revient à se demander : qu'est-ce que la substance ? » (*Métaphysique*, Z, 1). La substance existe donc à l'état *séparé*.
- « J'appelle qualité ce en vertu de quoi on est dit être tel » (*Catégories*, 8) : la qualité qualifie la substance ; elle traduit un aspect changeant, une valeur bonne ou mauvaise, une affectation, la forme de la substance.
- « Quantité se dit de ce qui est divisible en deux ou plusieurs éléments intégrants, dont chacun est, par nature, une chose une et individuelle. Une multiplicité est une quantité si elle est nombrable, une grandeur si elle est mesurable » (*Métaphysique*, D, 13). La qualité s'oppose à la quantité en ce qu'elle n'est pas mesurable : elle ne peut comporter que des différences d'intensité.

On voit chez Aristote cet effort de délimiter les possibilités effectives de l’acte de penser, ici du côté de ce que nous appellerions aujourd’hui la *cognition* ; des éléments sur lesquels (on le constatera pour d’autres) Piaget, par exemple, a cherché à comprendre l’ontogénèse. On trouvera chez Locke, quelques siècles plus tard, une tentative comparable d’explorer les compétences de la cognition humaine (c’est-à-dire ses capacités de connaître et de comprendre) et ses limites, par ailleurs. Mais Aristote s’intéresse aussi aux procédures par lesquelles nous pensons rationnellement, pour faire science. La science, connaissance vraie, repose sur une démonstration. Il s’agit du syllogisme, déductif ou inductif, qui établit la nécessité d’une conclusion à partir de prémisses (propositions déjà connues). La logique aristotélicienne est véritablement l’étude de cet instrument (Organon) de pensée.

a.2. Le syllogisme et la démonstration : les procédures de la logique.

La connaissance vraie, ou science, repose sur la démonstration. Il s’agit du *syllogisme*, déductif ou inductif, qui a pour but d’établir la nécessité d’une conclusion, à partir de proposition déjà connues (les prémisses). Le syllogisme est l’instrument de la logique aristotélicienne, et c’est donc aussi une structure de la pensée, qui s’oppose évidemment à la pensée magique et à la superstition. Le syllogisme déductif part de prémisses qui sont des propositions générales ayant nécessairement comme conséquence une proposition particulière, alors que le syllogisme fait le chemin en quelque sorte inverse : du particulier au général.

- Exemple de syllogisme déductif :
  - Si tous les hommes sont mortels (prémisse majeure, proposition la plus universelle) ;
  - Si tous les athéniens sont des hommes (prémisse mineure) ;

- Alors tous les athéniens sont mortels (conclusion).

On constate que les deux prémisses ont un terme en commun, qualifié de moyen, qui occupe la fonction de sujet dans la prémisse majeure et la fonction de prédicat dans la prémisse mineure. Les deux autres termes, qualifiés d'extrêmes, constituent la conclusion. De plus, Aristote remarque que si les deux prémisses sont vraies, alors la conclusion l'est nécessairement, ce qui n'est pas toujours le cas, comme dans l'exemple :

- Tous les hommes sont des fourbes ;
- Socrate est un homme ;
- Alors Socrate est un fourbe…

La seule forme logique ne suffit donc pas.

■ Si les prémisses sont particulières et la conclusion générale, il ne s'agit plus d'un syllogisme déductif mais d'un syllogisme inductif. Dans un tel cas, la conclusion ne découle pas nécessairement des prémisses. Exemple :

- Les chats de cette région sont noirs ;
- Le chat de ma voisine est noir ;
- Alors le chat de ma voisine est de cette région.

On comprend évidemment qu'ici aussi, il manque à la première prémisse un degré suffisant de vérité pour que la conclusion soit vraie.

b. Psychologie d'Aristote

b.1. Une *psychophysiologie* indépendante de la métaphysique, à la différence de Platon

Pour Aristote, on ne saurait pas plus imaginer l'âme séparée du corps que la vision ne l'est de l'œil : « Pour autant qu'elle n'existe pas sans la matière » (*Métaphysique*, 1026a) il est possible d'étudier rationnellement l'âme du point de vue des sciences naturelles (même si, du point de vue métaphysique, il considère que l'âme comporte une dimension spirituelle, supranaturelle : l'esprit : « ce qui en nous pense et conçoit » (*De l'âme*, 429a, 23)). Mais la

plupart des phénomènes mentaux sont accompagnés de modifications corporelles : ce sont des « formes engagées dans la matière ». Pour lui, il n'y a pas deux substances séparées : l'âme et le corps sont deux éléments insécables d'une même substance. D'ailleurs, l'âme ne peut exister en dehors d'un corps, elle est l'une des deux facettes d'une union qui est complète dans l'espace et la durée.

Aristote n'envisage pas un « moi » qui serait d'essence purement spirituelle pour lequel le corps serait une partie du monde extérieur.

b.2. Aristote procède à une étude détaillée des *facultés* de l'âme qui part du fonctionnement des organes des sens.

- *La sensation* est ce qui distingue l'animal des autres êtres vivants.
- *L'intelligence* est ce qui distingue l'homme des autres animaux.
- *L'âme* est un terme qui regroupe l'ensemble des facultés propres aux êtres vivants, mais il faut différencier et hiérarchiser plusieurs sortes d'âmes :

L'âme *nutritive* (ou végétative) qui existe en tout être vivant ou animé. Elle préserve leur existence.

L'âme *sensitive* est présente chez tous les animaux.

L'âme *locomotrice* et l'âme *rationnelle* couronnent le tout.

b.3. Aristote différencie *puissance* et *acte* (toujours à partir de la sensation)

La sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement et d'être affecté [...] *la sensation peut s'entendre aussi de deux façons, comme chose en puissance d'un côté, ou comme chose en acte de l'autre* (*De l'âme*, II, 4-5).

L'être sentant réagit à l'impression sensible car c'est un être apte à connaître ; la sensation constitue donc l'actualisation d'une virtualité, qui passe par le potentiel

propre de cet être. D'ailleurs, l'étude aristotélicienne de l'imagination confirme le rôle central de la sensation. Le mot *phantasia* (Fantasia : traduit à juste titre par « représentation ») désigne autant l'apparence d'un objet qu'une aptitude mentale. La phantasia :

Semble être, pour sa part, une sorte de mouvement qui ne va pas sans le sens, mais, au contraire, implique des sujets sentants et des objets qui sont ceux du sens. Or, il peut y avoir un mouvement (sensoriel) déclenché par l'activité sensitive. Et ce mouvement doit nécessairement ressembler à la sensation. (*De l'âme*, III, 3, 428a-b)

Aristote considère donc que la pensée dépend de la perception dépend de la perception sensible. Il en est de même pour le rêve et les mouvements affectifs (en particulier la colère et la crainte). C'est presque une phénoménologie (dynamique) avant la lettre.

Fiche de lecture : *De l'Âme*

L'ouvrage d'Aristote *De l'âme*, véritable et premier traité de psychologie, est composé de trois livres.

- Le **Livre I** est consacré à une critique des propositions théoriques précédentes sur l'âme.

Des généralités sur l'étude l'âme (partie 1), Aristote en montre « l'importance, l'utilité, l'objet et la méthode ». Cette étude est primordiale car elle contribue à celle de la vérité et à celle de la nature. Or, chaque science étant caractéristique de son objet, sa méthode doit aussi l'être afin d'en déterminer des principes également spécifiques. Il faut raisonner conformément au réel, aux expériences et dégager les propriétés d'une *substance* que l'on doit définir ; chercher l'*essence* de l'âme, c'est en dégager les propriétés en tant que substance en accord avec l'expérience.

Aristote différencie et oppose deux formes de raisonnement : logique et physique. Le raisonnement logique part de considérations dialectiques et abstraites (comme chez les platoniciens) et le raisonnement physique se fait conformément au réel, en suivant la méthode qui convient à la philosophie de la nature. Les manifestations de l'âme se font dans le corps en tant que matière.

L'histoire des doctrines de l'âme que propose Aristote lui permet d'argumenter avec persuasion la valeur de la sienne. Alors que pour Démocrite l'âme est un moteur, un feu, une chaleur en soi, et pour les pythagoriciens comme pour Platon, l'âme se meut d'elle-même et jouit d'autonomie et que pour Anaxagore, l'intelligence imprime son mouvement à l'univers : l'âme est définie selon les principes du mouvement, de la sensation et de l'incorporéïté. *Aristote fait donc la critique de l'âme auto-motrice* : « Il est complètement impossible que le mouvement appartienne à l'âme » ; l'animal est un être qui se meut lui-même se décomposant entre un corps (le mobile) et l'âme (le moteur) qui est immobile en fonction de sa nature. L'âme est donc mue par *accident*, disposant d'un lieu lui-même mouvant : elle n'a donc pas besoin de se mouvoir par elle-même (métaphore des matelots sur le navire) ; elle n'est pas une grandeur, elle est une et continue ; chaque corps possède son âme, et réciproquement, et c'est par accident qu'elle se meut. *Il fait aussi la critique de l'âme « harmonie »*, c'est-à-dire composée de parties, à laquelle adhèrent certains pythagoriciens : « l'âme ne peut être composition de choses mélangées ». La formule suivante résume au mieux ce que pense Aristote : « Il est sans doute préférable, en effet, de ne pas dire que l'âme éprouve de la pitié, apprend ou pense, et de dire que *c'est l'homme, par son âme* ».

• Le **Livre II** part des sensations pour établir cette psychophysiologie caractéristique de sa conception.

Aristote dégage une définition de l'âme en tant que « catégorie de l'être » : la substance, matière (ce qui n'est pas déterminé) et forme (suivant laquelle la matière devient un être indéterminé) c'est-à-dire comme entéléchie ou science en acte. L'âme est nécessairement substance car elle est la forme d'un corps naturel (ayant la vie en puissance) ; la substance formelle est donc entéléchie (l'âme est entéléchie d'un corps naturel, c'est-à-dire ayant la vie en puissance). Ce thème de la vie est présent depuis Homère, on l'a vu, et demeurera jusqu'à Freud et presque toute la psychanalyse (pulsion de vie), en passant par Schopenhauer (le monde comme « volonté ») ; mais ce n'est pas le cas de la psychologie cognitive, qui la désincarne, comme certaines formes très formelles de psychanalyse post-lacanienne, nous le verrons. Les fonctions motrices, sensitives et dianétiques (la Dianoia est la pensée discursive ; qui s'oppose au Nous, pensée intuitive) contribuent à la définition de l'âme, mais ne sont pas séparables. Aristote établit des chaînes linéaires du type sensation > imagination > désir. Seul l'*intellect* est la catégorie qui pourrait être séparée du corps. Quant à la connaissance, elle dispose d'un statut biface : tantôt relevant de la science (en tant que discours extérieur à l'homme en tant qu'individu), tantôt de l'âme.

• Le **Livre III** traite spécialement de l'intellection.

Il commence par définir ce qu'il nomme le « sens commun », opposé aux sens ou sensibles (synonymes pour lui) propres aux organes des sens (« sixième sens » selon Aristote, c'est dire son importance pour lui !) : mouvement, repos, figure, grandeur, nombre, unité ; tous perceptibles par le mouvement. Le *sens commun*

est nécessaire à l'articulation logique entre les choses perçues et entre en jeu dans les procédures de la pensée.

La pensée peut être vraie ou fausse, contrairement à la sensation. De même, il n'y a pas d'identité entre l'intellect et la sensation : celle-ci est commune à tous les animaux, alors que celui-là est propre à l'homme. En revanche, l'imagination est distincte à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu'elle puisse exister sans la sensation, et qu'elle soit nécessaire à la croyance ; mais elle n'est ni pensée ni croyance.

L'imagination dépend de nos « caprices », elle dépend totalement de chacun d'entre nous (contrairement à l'opinion, qui peut aussi être fausse). L'imagination est une faculté par laquelle nous pouvons juger dans la vérité ou dans l'erreur. D'ailleurs : imagination, sensation, opinion, science et intellection sont des facultés de jugement.

Aristote établit l'ensemble des distinctions suivantes :

Imagination Opinion	Sensation Intellection Science
Erreur possible Croyance	Vérité possible

Sensation	Imagination
Les images nécessitent la présence des sensibles	Les images ne nécessitent pas la présence des sensibles (le rêve)
Images vraies la plupart du temps	Images fausses la plupart du temps

Opinion	Imagination

Toujours accompagnée de conviction	Aucune bête ne possède la conviction, mais beaucoup de bêtes possèdent l'imagination
L'opinion aura pour objet (éventuellement) la sensation	Ni opinion et sensation Ni opinion produite par la sensation Ni combinaison d'opinion et de sensation
De fausses perceptions peuvent donner des croyances vraies (ex. : le soleil qui apparaît d'un pied de diamètre)	L'imagination n'a pas pour objet la sensation mais les images

L'imagination est la mise en mouvement des images laissées en nous par la sensation en acte. Quant à *l'intellect* :

- L'intellect « patient » est la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et comprend, forme « impassible » d'intellection, de manière à ne pas altérer les formes qu'elle doit appréhender : elle est le réceptacle de la forme. C'est le Nous ou « intuition », en puissance, telle que la forme, sans être la forme elle-même (métaphore de la cire). Ici, l'intellect se comporte avec les intelligibles comme la faculté sensitive avec les sensibles. Sans « mélange » avec le corps, la matière, l'intellect doit commander à connaître, contrôler ; cet intellect doit cependant ne pas être autrement qu'en puissance, afin de « ne pas imposer sa propre forme à la forme étrangère » ; au plus près de l'apparence, du phénomène : « paremfainwmenon ». Ainsi, ce par quoi l'âme pense et conçoit n'est, en acte, aucune réalité avant de penser. Le Penser précède l'acte de penser. L'intellect patient est en puissance et non entéléchie. IL ne possède aucune qualité corporelle ni aucun organe sensitif. C'est le lieu des idées en puissance. Il est connaissance et intelligible (à lui-même, donc) : identité du pensé et du pensant.

- L'intellect « agent » est un intellect « en acte », en revanche, séparé, par essence, il est essence lui-même. Car l'agent est supérieur au patient et le principe à la matière. La visée de l'intellect étant de rejoindre les intelligibles, de les comprendre, il est aussi « analogue à la lumière » qui éclaire de son jour les intelligibles que lui-même produit. La quiddité de l'intelligible agent fait de l'intelligible en puissance un intelligible en acte en même temps qu'il actualise l'intellect patient : « sans l'intellect agent, rien ne pense ».

  Voici les principales catégories de l'intellect, auquel il faut ajouter un intellect pratique (metis) et surtout les « opérations de l'intellect » : intellection des composés et des indivisibles, part des choses entre vrai et faux, capacité de synthèse ou comparaison, de division.

b.4. Aristote est aussi l'auteur d'une *Rhétorique des passions*

Les passions sont « tout ce qui étant suivi de la douleur et de plaisir apporte un tel changement dans l'esprit qu'en cet état il se remarque une notable différence dans les jugements qu'on rend » (*République des passions*, cité par Braunstein et Pewzner, 2010). Pour Aristote, tout est mouvement ; il décrit avec nuances tous ces « mouvements de l'âme » : honte, crainte, colère, haine, mépris, indignation, compassion, etc.

En résumé, si l'on peut considérer qu'Aristote est l'ancêtre de la psychologie « objective » (ou « naturatliste »), voire de la psychophysiologie, comme le pense Evelyne Pewzner, dans son *Histoire de la Psychologie*, ce sont les stoïciens qui vont prolonger la réflexion sur la question de l'*intériorité* commencée avec les Tragiques grecs (Pewzner, *in* Braunstein et Pewzner, 2010).

III. Psychologie stoïcienne : la connaissance de soi 1

Les stoïciens poursuivent donc, après les Tragiques grecs, la réflexion sur l'*intériorité*. Ceux-ci nous avaient montré à quel point les passions nous gouvernent, comme Jacqueline de Romilly l'a montré.

L'*intériorité* et la *conflictualité* fondent cette philosophie du « combat intérieur » d'où sort, entre la fin du Ve et le début du VIe siècles, l'idée même de *liberté* ; non pas en tant que l'homme est libre de délibérer et donc de participer aux décisions de la République (s'il est citoyen) comme du temps de Platon, mais en tant qu'il peut vaincre ses propres ennemis intérieurs (craintes et désirs). La valorisation de la *maîtrise de soi* prend de plus en plus d'importance au IVe siècle (non sans simultanéité avec l'avènement, à Cos, de la médecine hippocratique). Héritiers de l'épicurisme, partisans de l'*ataraxie*, qui est du même ordre, les premiers stoïciens (IIIe siècle) considèrent que la lutte contre les passions intérieures vaut la lutte contre les aliénations extérieures, afin de « défendre notre liberté autant que contre ceux qui, les armes à la main, essaient de nous réduire en esclavage » (Xénophon, *L'Économique*, I, 23). Ce lien entre liberté, intériorité et souci de soi, comme l'a montré Michel Foucault, est issu de la notion de « gouvernement de soi », elle-même conçue comme nécessaire au « gouvernement des autres » propres à la démocratie et au statut de citoyen. Avec l'*épicurisme*, l'intention et la liberté intérieure qui s'annonçaient comme devenant des valeurs philosophiques importantes :

- Gardant de l'Aristote de *L'Éthique à Nicomaque* une réflexion sur la *délibération* autour du volontaire et de l'involontaire, au sein du *for intérieur*, entre des choix parfois contradictoires, ils conçoivent comme lui que l'action n'est pas une réaction immédiate mais le fruit

d’une réflexion qui émane de la représentation d’une finalité de cette action. C’est ainsi le but, la fin, qui détermine le choix des moyens, et non l’inverse ; la chaîne temporelle du déroulement de l’action est inversée. *Une priorité est donc donnée à la pensée sur l’acte accompli, sur le comportement*. Première dans l’ordre de la réalisation, la fin, alors qu’elle est dernière dans l’ordre de la réalisation, dirige tout le processus de l’agir. Par la puissance de l’intériorité, le sujet peut s’arracher de l’immédiateté et surtout de déterminations inconscientes, se déterminer lui-même en connaissance de cause. On reconnaît ici ce qui sera une importante inspiration sartrienne.

- La *liberté intérieure* en elle-même s’émancipe avec la chute de l’indépendance des républiques de Thèbes et d’Athènes (après la bataille de Chéronée, 338 av. J.-C.), qui invalide la liberté aliénée à la loi de la Cité. La philosophie est alors pensée comme *sagesse* au sens moderne : recherche de la paix intérieure par l’*ataraxie* (absence de trouble) et de l’amitié. Épicure fonde l’école du Jardin en 306 et Zénon celle du Portique en 301. Le Sage doit écarter tout ce qui pourrait le rendre aveugle à la réalité et au présent qui relève des désirs, des passions, des représentations « perverses », d’écarter les images effrayantes ou de l’idée de la mort. Vue comme processus de libération de soi vis-à-vis des causes du malheur, causes immanentes au sujet lui-même, la sagesse doit être détachement, maîtrise de sa propre pensée et surtout des émotions et éprouvés, fantasmes, dans une pratique de retour sur soi, donc proprement « réflexive ». Cette sagesse fait converger bonheur avec liberté intérieure, bien qu’il s’agisse d’un contrôle moral exigeant.

L’ascétisme épicurien témoigne d’une volonté de libérer les hommes de l’angoisse, par le moyen de l’*ataraxie*

comme de celui de l'*autarcie* (se suffire à soi-même). *Le stoïcisme proprement dit* commence à la fin du IVe siècle avec Zénon de Cittium (322-362), et se poursuit durant au moins cinq siècles ; peu de courants philosophiques ont eu une influence aussi durable. C'est au début du stoïcisme romain que ce dernier a connu ses développements les plus florissants avec Sénèque (?-65), Épictète (50-125/130) et Marc-Aurèle (121-180) l'empereur-philosophe. Ces idées continueront d'avoir une influence considérable sur l'Occident jusqu'à aujourd'hui, spécialement sur Montaigne, Locke, Hume, etc.

La *prépondérance donnée à la connaissance sensible* est patente, d'autant que l'âme est matérielle, comme tout ce qui existe concrètement, ou agit (qui est corps). Mais certaines choses existent sans être matérielles, ce sont les « incorporels ». L'espace et le temps en font partie, et prendront de plus en plus d'importance dans les conceptions ultérieures, comme celle de Saint-Augustin, et plus loin Kant, en tant qu'*a priori* de la raison « pure ». D'ailleurs, c'est à Saint-Augustin que Kant (et d'autres avant lui, mais dans une moindre mesure) doit cette distinction entre une raison abstraite et une raison fondée sur les sens. Nous y reviendrons, car le raccourci est trop simpliste.

La *représentation* se répartit en deux types, chez les stoïciens ; celui qui relève de l'imagination ou du rêve : ce sont des représentations illusoires ou vides ; celui qui relève d'un réalisme matérialiste, s'imposant à la perception avec une telle vivacité qu'on ne peut en douter : les représentations compréhensives. Contrairement à Platon, les stoïciens opèrent un retour à la connaissance sensible : connaître, c'est constater. Le monde est tel quel, sans mystère, aussi, les humains doivent l'accepter comme tel et mieux vaut lui faire confiance. Mais c'est sur les plans de l'*intention*, de l'*intériorité* et de la *liberté* que les stoïciens sont également très intéressants quant à la

formation d'une psychologie, d'autant que, chez eux, les deux sont liées. Le système de pensée stoïcien est moins naïf que le système de pensée épicurien. La liberté intérieure relève d'un effort de la pensée sur soi qui consiste à agir en pensée sur la représentation du désirable et du nuisible. Car ce ne sont pas les faits qui éventuellement nous affligent mais la représentation fausse que nous pouvons nous en faire. Or l'affligeant, le mal, n'appartient pas au Tout, qui lui-même relève de la nature par définition harmonieuse et relative au bien. Par conséquent, les représentations affligeantes doivent être ramenées à leur juste valeur de parties du tout ; se référer au Tout permet de relativiser le mal et de l'estomper dans notre représentation. C'est un système moral qui se construit par une participation subjective constante d'ordre psychologique. La liberté apparaît donc comme indépendance, voire indifférence, à ce qui arrive. Si l'affliction provient d'une dissymétrie entre ce qu'on attend et ce qui advient, je dois recouvrir ce conflit de mon indifférence. *On retiendra que c'est précisément avec cette psychologie que la notion même de sujet apparaît*. Le sujet ne peut se libérer des événements mais peut s'en libérer par retour sur soi, intérieur, par son pouvoir de représentation.

Épictète va même plus loin dans l'idée du sujet et de sa liberté subjective, jusque dans une conception où l'on reconnaît un philosophe des Lumières : Emmanuel Kant. Nous pensons ici à son texte « Qu'est-ce que les Lumières », de 1784, qui intéressa tant Michel Foucault à propos de son concept de subjectivation. En exergue de son *Manuel*, Épictète distingue « ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas » : ainsi, ce qui ne dépend que de nous (désirs, opinions, inclinations, aversions) relève strictement de la vie subjective, alors que les actions et leur issue ne dépendent pas toujours seulement de nous, et donc pas de notre liberté. Le sage doit alors s'exercer à différencier le

domaine de sa souveraineté propre : la vie de l'esprit, de ce qui de fait appartient à autrui ou au corporel : « Il n'est pas possible qu'un être libre par nature soit troublé ou empêché par un autre que par lui-même ; ce sont ses propres opinions qui le troublent ». Au tyran qui veut l'asservir, le sage répond : « Et comment ferais-tu ? Zeus m'a laissé libre. Crois-tu qu'il allait laisser réduire son propre fils en esclavage ? Tu es maître de ce cadavre qui est mon corps, prends-le ! » (*Entretiens*, livre I, 52).

CHAPITRE II

L'ÈRE MÉDIÉVALE

Il n'est pas fréquent de retenir la période médiévale comme déterminante dans l'histoire de la psychologie. Pourtant, sans la « descente au-dedans de soi » opérée par Saint-Augustin, est significative de la formation d'une composante fondamentale de la culture occidentale, et peut-être pas seulement. On connaît les dangers qu'il y a à croire en l'existence de précurseurs depuis la critique qu'en a faite Georges Canguilhem. C'est en effet davantage la référence à une épistémologie kuhnienne qui peut nous aider à comprendre en quoi le Moyen Âge tout entier, constitue une sorte de sédimentation qui seule a autorisé la construction d'une psychologie telle qu'elle s'est développée par la suite, en particulier avec les auteurs de la Renaissance et des Temps modernes. Thomas Samuel Kuhn a mis en évidence la notion de « paradigme théorique » dans un ouvrage qui fit l'effet d'une petite bombe lors de sa parution (*La Structure des révolutions scientifiques*, Chicago, 1962) : cette thèse démontre que jamais une nouveauté dans le champ de la connaissance n'apparaît ni seule ni du chapeau d'un seul homme. En psychologie comme ailleurs, les exemples sont nombreux ; même si cela ne veut pas dire que la même époque voit émerger dix fois exactement le même modèle, il y a un « air

du temps ». Le cas de l'autisme infantile est éloquent et suffisamment proche de nous pour le comprendre rapidement ; pour la période médiévale, nous espérons que ce qui suit sera suffisamment convainquant. En 1943, Léo Kanner, pédiatre à l'hôpital pour enfants de Baltimore, USA, publie un article princeps sur ce qu'il appelle un « autisme infantile précoce », une forme rare qui ressemble à la schizophrénie (à laquelle il emprunte le terme d'autisme, utilisé par Bleuler, le père de la schizophrénie), mais chez l'enfant jeune (entre trois et sept ans), très stéréotypée. La même année, Hans Asperger, psychiatre autrichien, soutient une habilitation à diriger des recherches qui décrit des cas d'enfants (un peu plus âgés) disposant des mêmes symptômes, avec un autisme au sens de Bleuler. Certains d'entre eux seulement ont un potentiel cognitif conservé, ce qui a été par trop généralisé ensuite (par optimisme et déni). Donc, deux entités cliniques similaires sont décrites, avec des méthodes différentes, par deux médecins qui n'ont pas pu se lire et s'ignoraient (à cette époque, pas d'internet). Nous évoquerons plus loin les raisons probables de cette congruence et temporelle et théorique, les deux éléments étant évidemment indissociables. Comme l'écrit le grand spécialiste de la philosophie médiévale qu'est Alain de Libera, malgré une période très longue et très riche, le Moyen Âge témoigne d'une singularité qui « fait le style et la mentalité réels d'une époque : cette unité cachée des présupposés et des décisions latentes qui reste sous la multiplicité des interprétations, des documents et des doctrines » (de Libera, 2017).

I. De la Philosophie à la Psychologie médiévales

Le Moyen Âge n'est donc pas cette période obscure sur le plan de la pensée qu'on a voulu longtemps nous présenter. Bien au contraire, il s'agit d'une période d'autant plus riche et complexe qu'elle est longue, mais en psychologie, un certain nombre de traits saillants apparaissent. La philosophie médiévale peut se thématiser selon quatre ou cinq axes (plutôt que disciplines, bien que deux d'entre elles se distinguent peut-être plus précisément comme telles) : logique, physique, métaphysique, psychologie (dont l'éthique). Par rapport aux auteurs évoqués précédemment, Platon et Aristote, le premier est quasiment ignoré et le second ne fait véritablement l'objet d'une redécouverte et d'études que tardivement. Le Moyen Âge occidental ne se situe pas exactement dans le prolongement de ces deux auteurs. Ce sont plutôt d'une part l'influence stoïcienne (un corpus essentiellement latin), d'autre part surtout arabe, qui vont donner à la pensée philosophique et scientifique médiévale sa forme toute spéciale, où les circulations sont multiples entre théologie, morale, mathématiques, physique, ésotérisme et médecine. C'est seulement vers la fin du XIIe et le début du XIIIe siècles que l'ensemble des œuvres d'Aristote commencent à passer de mains en mains. Ainsi, la philosophie médiévale latine doit sans doute au moins autant aux apports arabe et juif qu'aux apports grecs et romains.

1. Psychologie augustinienne : la connaissance de soi 2

« Regarde au-dedans de toi ! » recommandait Marc-Aurèle. « C'est au-dedans de toi qu'est la source du bien, une source intarissable pourvu que tu fouilles toujours » (*Pensées*, Livre VII, LIV). Avec Saint-Augustin (354-430), l'introspection, la descente en soi-même donne à la psychologie une dimension très consistante, aux annonces et fondations capitales. Il s'agit, pour l'évêque d'Hippone,

converti et repenti, d’explorer les arcanes les plus obscurs de l’esprit, d’où son insistance à réfléchir à la question de la mémoire, à laquelle il consacre les chapitres VIII à XIX du Livre X de ses célèbres *Confessions* (parues en 396). Augustin fait bien davantage que de revenir sur son passé, il cherche en ses souvenirs et cherche à en comprendre la fidélité comme l’infidélité. Il découvre ainsi bien des processus étonnants de la mémoire, ou plutôt des mémoires : intellectuelle, sensorielle et sensitive, imagée, verbale, etc. Cet ouvrage est le premier du genre en psychologie des profondeurs, véritable psychologie dynamique également, car il ne redoute pas de révéler ses propres contradictions, au détour de certaines découvertes restées jusqu’ici absolument enfouies (ce qui le fait s’interroger sur l’oubli). On perçoit également chez Augustin, que son écrit, qui dépasse largement celui d’une auto-narration, est fondé sur un relâchement du jugement moral très proche de la méthode des associations libres préconisée bien plus tard par Freud. On touche avec Augustin au « dire vrai sur soi-même » tel qu’en parlait Michel Foucault. On a peut-être à tort attribué à Saint-Augustin l’origine d’un individualisme qui s’est développé probablement pour de multiples raisons convergentes, dont certaines sont politiques et philosophiques à la fois, comme on l’a vu plus haut avec l’avènement de l’épicurisme. De plus, on a toujours tendance, et nous le faisons ici, à faire des sauts chronologiques importants dans l’histoire, car nous pratiquons plutôt une sorte d’archéologie, due au discours que nous employons : on ne peut tout écrire et l’on retient l’essentiel de ce qui nous semble essentiel, si l’on peut nous pardonner la redondance de la formule. Ces sauts permettent d’aller plus vite, mais il faudrait évidemment tout détailler afin de trouver les articulations véritables. Espérons qu’à force d’écrits archéologiques, ils se recoupent et de moins en moins d’erreurs de jugement ne se produisent.

Nous retiendrons quelques-unes des découvertes de Saint-Augustin sur la mémoire, celles qui nous semblent le plus caractéristiques de sa conception d'une vie psychique vivante, mouvante et dynamique (c'est-à-dire avant tout transformatrice) :

- Au chapitre VIII du Livre X, intitulé « Puissance de la mémoire », Augustin nous livre son étonnement :
  - En un lieu qui n'est pas un lieu, c'est-à-dire pas un espace localisé, les perceptions et les pensées sont transformées afin d'être contenues ;
  - La mémoire n'est pas seulement un réservoir, mais elle est pensée de manière continue : images des choses sensibles, ordonnées par la pensée.
  - La mémoire est le siège d'une liberté intime et de connaissance de soi ;
  - Raisonnement et mémoire sont deux sœurs siamoises, où le langage (intérieur) joue un rôle déterminant ;
  - La mémoire révèle aussi la dimension inconsciente de l'esprit et de l'être dont il est ici implicite qu'il constitue l'essence même : « Cependant, ce n'est qu'un pouvoir de mon esprit qui tient à ma nature : mais je ne puis comprendre entièrement ce que je suis. L'esprit est-il donc trop étroit pour s'étreindre lui-même ? Et où donc passe ce qu'il ne peut comprendre de lui ? »
- Au chapitre IX (« Mémoire intellectuelle »), il précise ce que sont les *représentations* : que « ce ne sont pas de simples images mais des réalités de mon esprit », et que ces réalités psychiques (pour employer une terminologie actuelle issue de la psychanalyse) sont aussi des connaissances littéraires ou des capacités dialectiques et classificatoires : « Ces sortes de réalités ne s'introduisent pas dans la mémoire ; seules leurs images sont captées avec une rapidité étonnante, et étonnamment disposées comme dans des cases, d'où

elles sont extraites par le miracle du souvenir ». Outre qu'il découvre la mémoire d'évocation en sus de la mémoire de reconnaissance, Augustin se montre un cognitiviste avant l'heure.

- Le chapitre X est consacré à « Un savoir qui ne vient pas des sens » où Saint-Augustin montre que tout dans l'esprit ne relève pas de la sensation, mais bénéficie bien d'une autonomie, et ce, grâce à la mémoire, car ce n'est pas seulement la mémoire qui le lui fait découvrir, mais c'est un fait : ces idées innées dont je dispose dans ma mémoire pour penser sont des compétences cognitives qui sont à la base de la capacité de jugement (au sens non pas moral mais de compréhension et d'évaluation intellectuelles).
- Au chapitre XI, Augustin conclut, en quelque sorte, sur ces opérations : « Ces notions sont le produit de la pensée » opérant dans la mémoire et qui ne sauraient évidemment opérer sans elle. La mémoire est donc reconnue par lui comme non pas un lieu mais une *matrice* nécessaire à la pensée, qui la précède mais vit aussi avec elle. Ainsi, *penser c'est rassembler* ce qui est dispersé à l'aide de l'*attention* (sic) portée à des « éléments épars ». On pense tout de suite à la théorie de la pensée du psychanalyste anglais Wilfried Bion du XXe siècle. Les mots sont les mêmes.
- Le chapitre XII « Le nombre et l'espace du géomètre sont des réalités intelligibles » prouve que le linguiste Ferdinand de Saussure n'a rien inventé : « J'entends, lorsqu'on parle, le son des mots qui les expriment ; mais le son des mots, c'est une chose, les idées qu'ils signifient, c'en est une autre. Les mots sonnent différemment, selon qu'ils sont grecs ou latins ; les idées ne sont ni grecques ni latines, ni particulières à quelque autre langue ». Quant aux axiomes mathématiques, ils sont innés.

- Le chapitre XIII porte un titre qui expose son idée : « le souvenir du souvenir », qui marque ce dédoublement particulier de la conscience au sein de la remémoration (« re-mémoration »).
- Le chapitre suivant (XIV : « Le souvenir des sentiments ») ouvre à la dimension affective de la mémoire, qu'Augustin tient pour extrêmement importante et qu'il développera dans les Livres suivants. Ici, il prend pour acquis d'une part qu'au fond l'esprit est la mémoire elle-même, d'autre part la séparation entre l'âme et le corps que la mémoire semble prouvée, dans sa propriété d'auto-production de certaines formes de pensées et de représentations. Pour les états affectifs, il en est de même puisque je peux me souvenir de mes peines sans en être affecté, particulièrement si elles sont passées et dépassées. D'ailleurs, désir joie, crainte et tristesse sont des émotions que je ne tire que de ma mémoire en tant qu'affects éprouvés en mon esprit, ainsi que mes sentiments et que ce que j'ai éprouvé dont ma mémoire a pris en charge la conscience.
- Mais la question demeure posée de « Comment les souvenirs sont-ils présents à ma mémoire ? » au chapitre XV, question dont la réponse est plus difficile que celle qui pose « Le souvenir de l'oubli » (chapitre XVI), où il présente un modèle très moderne, encore une fois : si l'image elle-même est oubliée en son contenu, Augustin envisage qu'il en demeure toujours la trace : « Et pourtant, quel que soit le mécanisme du phénomène et si incompréhensible et inexplicable qu'il soit, je suis certain que je me souviens de l'oubli même par quoi est aboli tout souvenir ».
- Enfin, nous terminerons ici par le chapitre XIX qui porte sur « L'oubli n'est jamais total » pour son caractère freudien avant la lettre. On y trouve ce surgissement de la remémoration qui nous surprend tous et même si le

modèle de l'introspection garde ses limites (qui ne seront dépassées qu'avec l'hypnose puis la psychanalyse). Pour lui, le souvenir ne peut être totalement aboli.

2. Une Psychologie de la Personnalité

Avec Boèce (Aniclus Manlius Torquatus Severinus Boëthius), nous entrons dans une authentique psychologie détachée de son objet. Philosophe et homme politique (trois fois consul de Théodoric le Grand, roi des Ostrogoths, qui le condamna à mort en 525 ou 525, selon les sources), est né à Rome en 480, où il fit ses études, puis à Athènes. Il a composé des traités de philosophie, de mathématiques, de théologie et de musicologie, mais surtout, son dernier ouvrage, rédigé en prison, compte, en son livre cinquième, achevé la veille de sa mort, des commentaires très intéressants sur la liberté de soi et le libre arbitre de l'homme. Il montre comment la puissance de Dieu se concilie avec la liberté de l'homme, par la méthode déductive, dans un dialogue, donc de façon dialectique : la liberté est l'apanage de toute créature rationnelle. C'est donc par sa rationalité, par sa pensée rationnelle, que chacun se montre libre, sans contradiction avec Dieu. C'est donc une étape très importante dans l'évolution des idées, qui prépare d'autres avancées, presque d'autres révolutions dans l'histoire de la pensée et de la psychologie, chez un auteur qui fit connaître plusieurs œuvres d'Aristote, l'*Oganon*, en particulier. Sur un plan plus existentiel, Boèce est le premier à distinguer l'être (*esse*) de l'étant (*id quod est*).

Mais on doit à Boèce la première définition de la *personne* : substance individuelle d'une nature raisonnable ; ce qui veut dire que l'individualité, qui n'est pas encore l'individualisme, est ici posée, comme entérinée en tant que notion scientifique et philosophique : elle dispose même d'une substance, elle est naturelle et

raisonnable, elle est donc rationnelle. Boèce est un immense philosophe, et sa position est une charnière entre l'influence finissante de Rome et les débuts d'un Occident nouveau : 476 est l'année de la chute de l'empire romain d'Occident. Boèce commence donc le Moyen Âge, même si nous avons considéré que du point de vue de la psychologie, il est commencé avec Saint-Augustin. Mais c'est une question de regard. Dans notre discipline, alors qu'en philosophie il n'y a nul trou noir, il demeure un hiatus dans notre archéologie, qui nous fait passer au XIe siècle arabe, qui n'est comblé que par certaines œuvres qui ne font qu'effleurer les questions philosophiques : Isidore de Séville (560-636) compose son *Étymologie sur l'origine de certaines choses* qui est une œuvre encyclopédique monumentale qui traite de tous les savoirs humains appréhendés par analogie étymologique (par exemple *homo* vient de *humus* : terre) ; pont entre l'Occident latin et Europe envahie par des barbares progressivement christianisés, entre culture antique et future Renaissance scolastique.

En 642, les Arabes prennent Constantinople et s'initient à la culture grecque. Les conquêtes arabe et berbère de l'Espagne durant les années 711 et 712 marquent les débuts d'une civilisation islamique occidentale. En Angleterre, Bède le Vénérable compile les acquis scientifiques, religieux, historiques et philosophiques d'Occident dans une suite considérable commencée en 702 et finie en 735. Jean Damascène (670-750 ?) compose une grande synthèse byzantine, *La Source du savoir* à Damas en 743 : il met la philosophie aristotélicienne surtout au service de la pensée chrétienne, étant ainsi à l'origine d'une philosophie « servante » de la théologie ; il opère cependant deux remarquables faits intellectuels : il justifie la figuration dans ses *Trois discours sur les images*, qui invite à l'essor artistique ultérieur (les images étaient bannies par la chrétienté) et il inscrit l'existence substantielle de l'être

dans l’essence de l’être individuel, corrigeant sur un point (pour qui une partie de l’âme, l’intellect, restait séparée du corps) Aristote dans un souci d’union de l’âme et du corps. Charlemagne (né en 742, couronné en 800) organise l’État sur le modèle de la Cité de Dieu de Saint-Augustin, il crée les Écoles et fait venir des maîtres (d’où le terme de « scolastique »), notamment Alcuin (730-804) de York, qu’il nomme recteur de l’École du Palais en 793, dans le but de renouer avec la grande tradition culturelle de Grèce.

II. Les corpus philosophiques arabe et hébraïque

À partir de 830 se crée à Bagdad une « Maison de sagesse », centre intellectuel où de nombreux textes de toutes les sciences et de philosophie grecque et romaine sont traduits. Jusqu’en 870, celui que l’on considère comme étant le premier philosophe arabe, al-Kindî, organise le cercle des traducteurs. On lui doit un *Livre sur l’intellect,* il s’intéresse à la philosophie et à la médecine, à l’astrologie et la magie, et pense qu’il n’existe qu’une intelligence pour toutes les âmes. La notion d’individualité est donc dépréciée ici.

Les écrits d’Aristote se sont perpétués en Syrie et en Irak entre l’Antiquité et le Moyen Âge. Il en est de même des écrits d’Hippocrate qui, quelques siècles plus tôt, sur l’île de Cos, avait fondé la médecine occidentale. Il n’était que le représentant de la secte de thérapeutes dont il sera le plus célèbre. En dépit de son acte fondateur, il demeure influencé par les sages-femmes et les poètes de son temps en matière de médecine psychologique ; mais volontiers moniste et organiciste, Hippocrate est très rationnel dans le domaine des maladies que nous considérons aujourd’hui comme somatiques alors qu’il est fort peu rationnel en matière de médecine des humeurs : manie, hystérie

(« suffocation de la matrice ») et mélancolie (littéralement « bile noire ») sont d'interprétation oiseuse, mystiques et sexuelles, déjà. La « bile noire » du mélancolique est une *analogie*, et l'analogie médicale restera la norme jusqu'au XVII[e] siècle, alors que l'hystérie est le résultat clinique de la suffocation de cet « animal dans l'animal » qu'il convient de « séduire » par des fumigations sub-vulvaires ou le sperme, dont il se nourrit (Hippocrate, IV[e] siècle av. J.-C.). Il faut attendre Soranos d'Éphèse, au II[e] siècle après J.-C., pour reconnaître l'appartenance anatomique de la matrice, et par là du désir sexuel et d'enfanter, à la femme qui en est détentrice (Soranos, II[e] siècle). Mais cette éthique fera long feu, nous le verrons.

Une série de penseurs va nous intéresser désormais, parce qu'ils ont tous influencé le développement de la psychologie, et même d'une nouvelle branche de celle-ci, celle qui s'intéresse à la folie. Ce sont des hommes de sciences, philosophes, médecins, psychologues sans aucun doute. Le premier est al-Farabi (v. 872-950), interprète important d'Aristote, surnommé le « Second Maître », le « Premier Maître » étant Aristote. Avec Avicenne, Averroès et d'autres, les apports à la psychologie seront extrêmement riches, soutenus par des pratiques comme celle du soin auprès des malades mentaux, puisque c'est le monde arabo-musulman qui crée les moristans, précurseurs des hôpitaux psychiatriques. Le premier « bi-maristan » (en langue pahlavi et persane) est construit à Bagdad vers 805 par Haroun al-Rachid. De nombreux autres suivront. Ce sont des lieux comparables sur les plans scientifique, clinique et architectural à ce que deviendront les hôpitaux modernes : espaces thérapeutiques, lieux d'enseignement et au développement de la médecine. La part du traitement des maladies mentales est considérables dans ces hôpitaux qui vont se multiplier dans le monde musulman, qui donne une place particulière à ces malades que l'Islam voit comme à respecter. Les maristans sont

mixtes mais les femmes et les hommes sont séparés. Ces institutions, comme si souvent dans l'histoire de la médecine, vont permettre une observation des malades et de l'évolution de leurs pathologies, soit vers l'aggravation soit vers la guérison. En effet, selon les préceptes de la médecine hippocratique, qui est la référence majeure, il s'agit d'attendre l'acmê de la crise (krisis : jugement) qui constitue le moment de vérité (kairos) de la maladie pour en faire le diagnostic et le pronostic. La thérapeutique consiste surtout à accompagner le malade qu'à vouloir le guérir. Est-ce une influence stoïcienne, ou tout simplement les conditions de la thérapeutique, assez faibles, qui détermine une telle attitude. Ce n'est pas si simple, puisqu'en effet, le symptôme seul permet d'identifier une maladie. C'est l'idée, qui persiste aujourd'hui en psychanalyse, par exemple, mais pas seulement, qu'il faut respecter le symptôme, qui porte en lui la signification de la maladie pour le sujet ; cette attitude n'est pas différente en homéopathie.

1. Al-Farabi (v. 872- ?)

Ce philosophe né au Turkestan, écrit de nombreux ouvrages, où il tente de réconcilier Platon et Aristote dans une théorie de l'Un qui est un être vivant, intelligent, pensée de la pensée, d'où émanent tous les êtres particuliers. Cette idée d'un intellect premier et totalisant est très répandue au Moyen Âge en général, comme on l'a déjà évoqué. Il distingue entre essence et existence et propose la notion d'*intellect « acquis »*, intercalé entre intellect patient et intellect agent, afin de rendre compte de la relation entre sensible et intelligible dans la connaissance. Sur le plan politique, il est le pendant du platonisme et conçoit un Imam-roi pour la Cité, réconciliant et éclairant les antagonismes politiques liés aux interprétations contradictoires du Coran.

2. Avicenne (Ibn Sînâ ; v.980-v.1037)

Considéré comme le philosophe qui réveille l'Occident à la métaphysique, il est aussi un médecin extrêmement réputé et dont l'importance lui survit longtemps. Éclairé dans sa lecture de la *Métaphysique* d'Aristote par le *Dessein de la métaphysique* d'al-Farabi, Avicenne rédige le *Livre de la guérison*, une encyclopédie philosophique et scientifique, qui sera traduit en latin dès le XII[e] siècle et introduit ainsi la pensée d'Aristote en Europe. Son ouvrage médical majeur est le non moins célèbre *Canon de médecine*, est écrit en arabe, comme les précédents, mais son *Livre de science* est écrit en persan. Retenons, dans une œuvre foisonnante, que pour lui la contingence est impossible. La création s'est faite brusquement en constituant dix intelligences, dont la première est celle de Dieu, la dernière est l'intellect agent : celui-ci se comprend comme l'Ange de la connaissance pour la philosophie et comme l'Ange de la révélation (Gabriel) pour le prophète. Cette figure de l'Ange (angéologie) influencera Roger Bacon, Duns Scott et Dante, entre autres. On peut se demander, au regard de ce que l'anthropologie sociale et l'ethnopsychiatrie contemporaine nous ont montré des cultures pré-islamistes qui persistent dans les théories et pratiques thérapeutiques traditionnelles du Soudan jusqu'au Maghreb, si cette figure de l'Ange n'est pas liée à celle des Djinns qui sont des esprits (on appelle les enfants les Anges avant leur nomination, encore aujourd'hui en milieu traditionnel au Maghreb). Avicenne l'aurait reprise, consciemment ou non.

Pour Avicenne, l'âme est substance, bien qu'elle soit individualisée dans un corps, ce qui est une conception évidemment aristotélicienne. Cependant, à travers une intéressante théorie du sujet, Avicenne considère que même si l'homme n'avait aucun contact perceptif avec le monde matériel, il serait capable de dire « Je » : c'est la

théorie de l'homme volant, ébauche d'un certain « Je pense ». Enfin, la connaissance scientifique est possible, puisque les choses terrestres ont la même origine (divine) que l'esprit (humain). Vigoureusement contesté par le philosophe islamiste al-Ghazâlî (1058-1111), auteur d'une Incohérence des philosophes, combattant la possibilité même d'une philosophie musulmane, Avicenne n'en perd pas son importance.

Allant plus loin que certains de ses prédécesseurs (nous pensons principalement au médecin iranien Rhazès ou al-Razi (v. 865-925) qui se limitait à des descriptions cliniques nominalistes), Avicenne organise le savoir médical et adopte d'adage attribué à Théodule Ribot à la fin du XIXe siècle (« La psychologie sera pathologique ou elle ne sera pas ! ») à la constitution d'une psychophysiologie, puisqu'il part du rassemblement d'entités cliniques pour en déduire des entités psychologiques générales. Il décrit ainsi, en matière de pathologies de l'esprit (*Canon*, III, 1) :

- Les apostèmes : inflammations d'une partie du cerveau entraînant la frénésie ou la léthargie.
- Les affections entraînant une perturbation des facultés de l'esprit et des sens comprenant la confusion mentale (de la raison), la stupidité ou le simple amoindrissement de la raison, la corruption de la mémoire, la corruption de l'imagination, la manie, la mélancolie, la lycanthropie et l'amour…
- Les affections entraînant une perturbation du mouvement : vertige, épilepsie, apoplexie.

On remarque un effort pour répartir les affections mentales selon des facultés générales comme la mémoire, l'imagination et le jugement. Cependant, il renvoie à des affections dont certaines ont été décrites de longue date par Hippocrate. Le tableau suivant résume la classification psychophysiologique d'Avicenne, qui formule, finalement, une première psychologie des facultés, qui perdure encore

de nos jours chez les psychologues cognitivistes, et même dans une version un peu simpliste des neurosciences.

Localisation cérébrale	Sens interne	Rôle
Ventricule antérieur	Sens commun : Vertu imaginative :	Centralise les données des différentes sensations Retient et conserve ce que le sens commun a perçu
Ventricule médian	Vertu cogitative : Vertu estimative :	Placée sous l'emprise de la raison, combine ou sépare les images présentes dans l'imagination Exerce un jugement sur les intentions non perçues par les sens externes
Ventricule postérieur	Mémoire :	Retient et conserve les intentions de la vertu estimative

D'après Danielle Jacquart : « La réflexion médicale médiévale et l'apport arabe »,
in Postel J. et Quétel C. (dir.), *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Paris, Dunod, 1994.

On voit donc chez Avicenne une synthèse entre physiologie, médecine et psychologie des facultés, très avancée. On comprend bien l'influence d'Aristote sur sa façon de catégoriser l'observation clinique sur le mode d'une influence de l'empirie sur la spéculation philosophique. On notera, pour l'anecdote, que l'amour fait partie des affections mentales. Mais cela a-t-il quelque chose d'étonnant, la rhétorique des passions n'ayant jamais disparu en psychologie, et servant encore de modèle par exemple en psychanalyse, puis que l'état amoureux (titre éponyme d'un ouvrage de Christian David de 1990) pour la compréhension de nombreux processus comme l'addiction ou l'adolescence (Philippe Jeammet).

3. Averroès (Ibn Rushd, 1126-1198)

Philosophe et médecin de l'Espagne musulmane, né à Cordoue, plus influent pour l'Occident chrétien que pour le monde arabo-musulman, est avant tout un commentateur

d'Aristote, traduit en latin et en Hébreu. Il est un relais obligé pour la scolastique. Pour lui, le retour intégral et dogmatique à Aristote est nécessaire, à tel point qu'il écrit conte al-Ghazâlî une *Incohérence de l'incohérence* (des philosophes). Selon lui, la vérité est accessible par la raison, mais seulement pour une élite philosophique ; quant au peuple, il doit adhérer inconditionnellement au Coran. La voie intermédiaire de la réflexion théologique doit être exclue. Au sein d'un monde éternel, l'intellect possible est commun à tous les hommes, théorie qualifiée plus tard par Leibniz de « monopsychisme ».

4. Maïmonide (1135/38-1204)

Moïse Maïmonide (Moshe ben Maïmon), né à Cordoue et mort à Fostat (au Caire) en Égypte, inhumé à Tibériade en Israël, est un rabbin séfarade, philosophe et médecin influent pour les civilisations des trois monothéismes. IL s'instruit d'Aristote, d'Hippocrate et de Galien, tel qu'ils sont relus par al-Farâbî et Avicenne, Il pratique une médecine clinique et expérimentale (au sens de l'observation empirique) et préconise surtout l'hygiène. Il rédige, entre autres ouvrages, le *Guide des égarés*, s'adressant à ceux qui ne parviennent pas à concilier croyance religieuse et pensée rationnelle, où il propose, à l'instar d'Averroès, de concilier philosophie grecque et monothéisme par une lecture rationnelle des textes religieux, initiant ainsi un courant qui perdura jusqu'aux Lumières en passant par leur initiateur Spinoza. Il influencera aussi, plus près de lui, Thomas d'Aquin.

On peut considérer aussi Maïmonide comme une sorte de fondateur de la psychosomatique, considérant l'âme et le corps comme indissociables dans son *Traité de l'asthme* :

> *Il est clair que pour les médecins, on ne peut parvenir à la thérapeutique des maladies que de manière directe ; il faut s'efforcer avant tout de bien connaître le*

tempérament du malade […] *Quant aux émotions, leur importance nous est connue ; l'action de la souffrance morale et de l'oppression, que nous constatons, affaiblit les fonctions psychiques et physiques à tel point qu'au cours des repas, l'appétit disparaît à cause de la douleur, de l'angoisse, de la tristesse, ou des soucis. Si l'homme veut alors élever la voix, cela lui sera impossible, car son émotion affaiblit ses organes respiratoires dont il ne pourra se servir convenablement… Il n'a même pas la force pour lever ou déplacer ses membres. Si cet état persiste, il tombera obligatoirement malade et si cela se prolonge, il mourra… La joie et le plaisir provoquent l'état contraire et renforcent le moral et les mouvements du sang et de l'esprit.*

Ailleurs (*Traité de la vie conjugale*), il aborde les questions de sexualité et les influences psychologiques agissant sur elle et l'entente conjugale.

III. Le Moyen Âge plus tardif et chrétien

Nous avons vu que la psychologie médiévale comporte deux premiers moments théoriques : gréco-latin (Saint-Augustin et Boèce) puis péripatéticien (gréco-arabe). On y constate que la question de *qui pense* traverse la recherche et qu'elle peut s'approcher d'une identité du sujet, tout en cherchant toujours à distinguer mais simultanément concilier la pensée rationnelle et la pensée spirituelle. La théorie aristotélicienne de l'intellect (passif et agent) et la médecine fournissent les bases d'une psychologie subjectiviste d'une part, objectiviste d'autre part.

1. Thomas d'Aquin (1225-1274)

Élève d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin est un penseur majeur du Moyen Âge. Il a résolument choisi la philosophie

d'Aristote aux dépens des relectures comme celles d'Averroès. Pour ce philosophe et théologien, il y a une différence entre les vérités issues de la raison naturelle et celles qui sont issues de la révélation, dans la mesure où les objets de ces deux formes de vérités sont différents. Il convient de respecter cette méthode, car il ne peut exister qu'une vérité, pas davantage, Dieu ne se contredisant pas dans son œuvre. Il existe donc un large domaine où la raison peut se déployer librement. L'homme est une unité âme-corps, par composition de la forme et de la matière (conformément à Aristote), ce qui fait apparaître la substance.

Pour le psychiatre Jacques Simonnet, qui a consacré de nombreuses réflexions à Saint-Thomas médecin et psychologue (« Folie et notations psychopathologiques chez Saint-Thomas d'Aquin », 1994) :

> *La psychologie des facultés rationnelles et sensitives de Saint-Thomas dépend étroitement de l'élaboration d'Aristote dans son De anima. Elle tire toute son originalité d'une orientation dynamique toute différente : la connaissance de l'homme et de ses désirs a pour but principal de le rendre plus capable d'intelligence et d'amour, actes dans lesquels l'homme fait croître en lui l'image de Dieu qui est sa perfection.*

On constate que la vision thomiste cherche à concilier psychologie et mystique. Cette difficulté est toute celle du Moyen Âge. Comment ne pas les opposer tout en prenant en compte une observation de plus en plus empirique des humains face à leur souffrance, et plus largement leur existence. Dans une chrétienté qui tend à vouloir cliver profondément et définitivement le temporel et le spirituel, le corps et l'esprit, et plus que jamais sans doute au XIIIe siècle, c'est-à-dire presque à la veille de l'Inquisition (dont l'apogée, si l'on peut dire, est au XIVe siècle) : comment concilier une psychologie objective et Dieu ? La

voie d'une union de l'âme et de l'esprit semble être exploitable en ce sens et permettre la torsion. Simonnet poursuit :

> *Anima est le siège de la rationalité, la raison faite d'intelligence et de volonté. Ces facultés sont spirituelles, dégagées de la matérialité qui imprègne les facultés sensitives. Elles tirent leur savoir des objets matériels et singuliers, mais leur perfection ne peut s'accomplir que dans la reconnaissance et le désir de l'être absolu, seul vrai et seul bien parfaitement désirable, Dieu en personne.*

Toute la complexité, et aussi tout l'intérêt de la pensée thomiste est d'inverser la proposition d'Aristote : l'âme en tant que souffle vital qui informe le corps afin qu'ils constituent ensemble le sujet humain, émane du sujet lui-même et n'est plus une entité extérieure qui se dépose dans le corps. Cette conception influe jusqu'à nos jours la question du rapport entre l'esprit et le corps : songeons particulièrement à Schopenhauer. Mais l'intellect tout entier est la dimension spirituelle propre à l'homme, avec la volonté.

PARTIE II

LA RENAISSANCE
&
LE CLASSICISME

CHAPITRE III

LA RENAISSANCE

Comment présenter la Renaissance, cette période qui s'étale de la fin du XIV[e] siècle à la fin du XVI[e] siècle, du point de vue de l'histoire de la psychologie ? Comme précédemment, les entrelacs, comme aurait dit Merleau-Ponty, entre théologie et médecine, entre philosophie et psychologie, entre sciences et anthropologie, sont tellement complexes qu'il devient difficile de s'en tenir à une énumération progressive, soit des auteurs soit des paradigmes. Comme l'écrit Dominique Folschied : « La Renaissance est un repère commode, mais aussi équivoque que ce fameux « humanisme » que la tradition scolaire lui associe » (Folscheid, 1996). Entre innovation et éternel retour, la période est en effet ambiguë, comme il en est alors du statut de l'homme, ce qui ne va pas sans poser de question en matière de psychologie : comment parler de psychologie sans statuer sur l'homme ? Ou alors, si l'on inverse la question : comment parler de l'homme si l'on ne statue pas sur une psychologie ? De plus, l'entrée de la question de la folie pénètre de toutes parts la société et la culture renaissantes, plus encore qu'au Moyen Âge, préparant sans doute ce clivage ultérieur dénoncé par Michel Foucault à l'âge classique.

Car finalement, pour ce qui est de la psychologie, la période annonce surtout l'âge classique, dans la mesure où se posent les prémices jusqu'ici flottantes d'une pensée du sujet pensant et pensant parce qu'il est sujet. L'art pictural en est une très bonne illustration, puisqu'avec lui la perspective d'une part, la signature de l'œuvre par son auteur d'autre part, nous donnent les preuves d'un changement considérable de point de vue que préparait, on l'a bien vu, la psychologie du Moyen Âge, peut-être depuis Boèce. A-t-on conscience, aujourd'hui que la psychologie ait pu infléchir l'ensemble de la pensée humaine occidentale ? La psychologie en tant que science, c'est-à-dire en tant qu'elle est effectivement, et à ce titre une pensée sur la pensée, individuelle ou collective, et surtout le moteur de ce que font les humains : une partie de cet Esprit, *working in progress* et soutenant l'avancée de la pensée occidentale, tel que l'envisage, le conçoit, Hegel… Trois textes nous semblent particulièrement représentatifs de l'entrée en scène d'une psychologie nouvelle à cette époque : le *Discours sur la dignité de l'homme* (1486) de Pic de la Mirandole, l'*Éloge de la folie* (1511) d'Erasme et *Le Prince* (1513) de Machiavel. Plus tard dans l'époque, viendront des textes comme *Les Essais* (1580-1595) de Montaigne, *Hamlet* de Shakespeare, et évidemment *De l'imposture des diables* (1563) de Jean Wier.

1. Pic de la Mirandole (1463-1494)

Ce n'est pas un homme du XVIe siècle, mais il est un philosophe de la Renaissance, celui qui rédige à la fin du XVe siècle un *Discours sur la dignité de l'homme*. Il s'agit en fait de la préface des 900 thèses que Pic de la Mirandole propose comme sommité du savoir. La notion même de dignité humaine est le fonds propre d'un humanisme inspiré par une certaine version du christianisme : au lieu d'insister sur la spécificité de l'inscription de l'homme dans le monde, il insiste plutôt sur ce qui fait que l'homme est

unique dans le monde : sa liberté qui fait que l'homme est ce qu'il devient et qu'il devient ce qu'il fait. Cette liberté est par conséquent l'agent de l'histoire individuelle d'un être qui décide pour lui-même et au niveau collectif l'agent de l'histoire. La nature, elle, n'est pas un grand livre à déchiffrer mais un grand fleuve de vie où tout est en sympathie mutuelle ; par « magie naturelle » (contre la magie ésotérique et astrologique), elle est premier moment de l'esprit. L'homme peut donc utiliser à bon escient les forces naturelles. Il est clair que cette notion de dignité humaine rattachée à la liberté d'un dessein propre et délibéré (avec soi-même) introduit le concept même de sujet, sans l'énoncer.

2. Erasme (1469-1536)

L'auteur de l'*Éloge de la folie* est extrêmement célèbre dans toute l'Europe de son vivant. IL voyage beaucoup, est un érudit lu et respecté ; rien d'étonnant que le plus grand programme de coopération universitaire actuel en Europe porte son nom. Avec lui, c'est aussi une liberté de ton et de parole qui commence à trouver droit de cité : il proteste contre la guerre et les mariages politiques, deux formes instituées de crime (meurtre et viol) au nom des valeurs chrétiennes. Traduit en français dès 1520, l'*Éloge* est son ouvrage le plus célèbre. Il y propose une vision très optimiste de la folie parce que radicalement non médicale, une vision miséricordieuse, en quelque sorte : c'est la folie de l'initié qui le conduit de la fausse sagesse (ou vraie folie) à la vraie sagesse, comme en témoigne Socrate poussé par son démon, et même le Christ. La folie des chrétiens consiste à aimer leurs ennemis comme s'ils étaient leurs amis. La folie est ici une sorte de négatif en l'homme qu'il lui appartient de transformer.

Dans un autre livre, paru en 1524, *Du Libre arbitre*, Erasme défend l'idée que le libre arbitre, appartenant à chaque homme, peut être utilisé pour ou contre son propre

salut. Pour lui, contre Luther, l'homme ne peut être totalement perverti par le péché : il dispose d'une liberté qui donne sens aux Évangiles, et d'une certaine bonté naturelle. Cette vision est évidemment au fondement d'une façon de concevoir l'esprit humain comme disposant toujours de ressources qui l'éloignent du péché comme de la folie véritable ; une sorte de partie de soi toujours « saine » dirait-on aujourd'hui. Cette conception est d'une importance considérable sur les plans éducatif et plus largement psychologique (voire psychiatrique) qu'elle initie.

3. Machiavel (1469-1527)

On peut considérer *Le Prince* comme le premier manuel de psychologie sociale à l'usage des politiques, des gens de pouvoir. Écrit en 1513 mais publié seulement en 1532, n'a pas eu autant d'écho à l'époque qu'il en a aujourd'hui. Conseiller des Médicis à Florence, il n'écrit pas un traité de l'état, encore moins une théorie politique ; au contraire, il cherche à répondre très concrètement à des questions pratiques pour le détenteur du pouvoir : comment maintenir son pouvoir en prenant comme elle vient la réalité triviale des relations entre les gens, des égoïsmes, des conflits narcissiques, de la perversité des hommes, de l'antagonisme entre les grands et les petits, etc. Il opère ainsi une rupture avec les écrits politiques antérieurs, férus (ou prétendus tels) d'éthique : comment l'état doit-il ou devrait être ? comment justifier philosophiquement la domination de certains sur d'autres, etc. ? Ainsi, la force, la ruse, parfois le crime, contraignent immanquablement le politique, même s'il est honnête, s'il veut garder le pouvoir. Si l'enjeu est la liberté, l'indépendance et le salut de la patrie, tout est permis au Prince.

L'œuvre de Thomas More (1478-1533) est en quelque sorte le pendant du *Prince* de Machiavel : *L'Utopie* (1516) condamne les sociétés réelles, le pouvoir des puissants, la

propriété, etc. Il propose une société idéale sur un modèle de coopération égalitaire.

4. Montaigne (1533-1592)

Montaigne est l'homme du retour à soi le plus éloquent depuis Saint-Augustin, mais il le fait en contribuant à constituer une anthropologie qui est en rupture avec son temps. En ce sens, il fournit véritablement les fondations de toute la psychologie future, en tant que démarche comme en tant que science, avec pourtant toute une dimension (une épaisseur, dirons-nous) philosophique qui manque à la psychologie contemporaine, évidemment. Mais pour comprendre ce qui se passe très précisément avec Montaigne dans ce contexte somme toute très particulier de la Renaissance, il est nécessaire de reprendre les choses de manière un peu plus larges.

Le doute sur ce qu'est l'homme : voici comment on peut aussi introduire cette époque. La *Controverse de Valladoïd* voulue par Charles Quint, un demi-siècle après la découverte par Christophe Colomb du « Nouveau monde » (1492), tenue à partir du 15 août 1550, oppose le frère Juan Ginès de Sepulvada à Bartolomeo de Las Casas, évêque dominicain du Chiapas (Mexique). Le premier ne connaît ceux qu'on appelle les Indiens que par des relations de voyages, alors que le second a vécu parmi eux. Sepulvada les voit comme des créatures cruelles, sur le fait des sacrifices humains, et souhaite les coloniser par le baptême. Las Casas soutient que la pratique des sacrifices participe d'un sentiment religieux qui leur est propre : il se fait ainsi l'un des premiers à relativiser la notion de barbarie qui condense celles d'étranger (issue de l'antique Grèce) et de cruauté. La reconnaissance de la capacité au sentiment religieux n'empêche pas de leur imposer le baptême, elle le justifie même. À cet égard, les Africains leur sont opposables. Il s'agit bien d'une interrogation sur

ce qu’est l’homme : ethnocentrée et déterminée par une certaine représentation religieuse.

L’homme est donc cet être qui est capable de sentiment religieux, par la médiation du rituel. La longue traite des noirs par les musulmans en Afrique est-elle responsable d’un aveuglement de mauvaise foi partagé par les chrétiens européens concernant la religiosité ? C’est possible, mais l’anthropologie, dont relève nécessairement la psychologie (sans préséance), quoi qu’il en soit, ne peut commencer qu’avec une définition de l’homme, et c’en est une.

Dans cette radicalité, la parole de Montaigne apporte une nuance importante qui témoigne de la liberté de penser que peuvent s’accorder certains philosophes, même s’il convient de ne pas être dupe, au sein d’un contexte très pesant sur le plan idéologique[1]. C’est ici la dimension de la culture, en tant qu’elle devient un critère qui s’oppose déjà à la nature en général et à la nature de l’homme en particulier, que nous commençons à apercevoir. Au chapitre 31 du livre I des *Essais*, Montaigne traite de l’anthropophagie des Américains. Pour se venger d’un ennemi, et non pas pour s’en nourrir, certains d’entre eux pratiquent l’anthropophagie. C’est donc une pratique culturelle, non pas naturelle. Montaigne compare celle-ci avec les pratiques de torture qu’infligent les Européens à leurs propres prisonniers, le plus généralement comme punition. Il s’étonne du point de vue, ethnocentrique, dirait-on aujourd’hui, des Européens :

> *Je ne suis pas étonné que nous remarquions l’horreur barbaresque qu’il y a en une telle action (l’anthropophagie des Américains), mais je suis bien surpris de ce que, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglés par les nôtres.*

La distinction claire entre le sujet et l’objet qu’introduit dans la pensée *la représentation*, en lieu et place de l’analogie comme mode cognitif entre la Renaissance et

l'âge classique. Comme Michel Foucault le montre dans *Les Mots et les Choses* (Gallimard, 1966), tant que règne la pensée analogique, elle maintient un jeu de miroirs entre l'homme et la nature, où par conséquent il s'y reflète sans s'observer. Mais cette transition historique met en œuvre la distinction, par la médiation de la représentation, entre sujet et objet, ce dont témoignent magistralement les arts et lettres, et parmi eux les prototypales *Ménines* de Vélasquez et le *Don Quichotte* de Cervantès. La longue analyse des premières par Foucault en exergue ou presque de son livre de 1966 témoigne en effet du regard du peintre sur son objet (paradoxalement appelé souvent « sujet » dans la discipline universitaire des arts plastiques ou de l'histoire des arts aujourd'hui), et du regard du spectateur du tableau comme redoublement du regard du peintre. D'où, sans doute, la mode qui s'annonce des autoportraits, comme l'appropriation subjective de l'œuvre par son auteur (du grec *autos*), et par l'apparition de la signature que celui-ci appose sur son œuvre, lui assignant le statut d'artiste et non plus d'artisan.

L'homme peut ainsi devenir un objet pour lui-même ; objet d'une œuvre et donc d'un auteur ; mais bientôt objet d'un observateur-chercheur dans la figure du scientifique. Si, jusqu'ici, seuls les objets du réel de la nature étaient ses objets (fussent-ils le corps, comme en médecine : phénomène accentué par l'anatomie fin XVe, début XVIe siècle, avec par exemple Léonard de Vinci) : c'est l'homme, dans sa dimension totale et donc subjective (et jusqu'à son regard) qui peut devenir objet de science. Peut-on faire pour autant de Vélasquez et de Cervantès des représentants premiers de l'anthropologie comme science ? On peut le proposer. Cervantès ne décrit-il pas un homme dans la condition même de sa folie et les diverses conditions sociales des personnages qui l'accompagnent, dans ce qu'on a pu considérer comme le premier roman de l'histoire de la littérature ? Pour prendre cependant des

écrits ultérieurs, l'anthropologue François Laplantine pense que des écrits descriptifs, en tant qu'ils usent d'une qualité proprement ethnographique (chez Flaubert, notamment), sont les précurseurs (nous sommes presque dans le pléonasme, ici) des écrits des ethnologues.

De tout cela, nous pouvons conclure provisoirement afin d'y revenir, à la nécessaire dimension de distance géographique par quoi se définit une première anthropologie sous forme d'ethnographie, en effet : une écriture qui ne prendra, somme toute, le chemin progressif d'une ethnologie, que dans le courant du XIXe siècle (faisant d'ailleurs de ses premiers « rapporteurs » et écrivains que furent les missionnaires religieux, plus tard de simples informateurs).

Revenons à la Renaissance, après ce long aparté. Cette époque est généralement vue comme l'origine de l'anthropologie car elle est l'époque de la découverte par les Européens d'un « Nouveau monde » : « Notre monde vient d'en trouver un autre (et qui peut dire si c'est le dernier de ses frères... ?) » ; nous dit Montaigne (*Essais*, livre 3, ch. 6). La Renaissance double, ou plutôt reprend (car chaque événement possible que s'il est déjà là sous forme matricielle : autre leçon de Lévi-Strauss, ou de Freud à l'échelle individuelle) l'exploitation des différences par les voyageurs dont Homère témoigne dans l'Antiquité archaïque grecque. La question des origines est toujours trompeuse. Mais Ulysse le rusé explore des mondes et des êtres d'une radicale altérité, pourtant aux multiples traits humains. En effet, la question qui se pose à la Renaissance, avec la découverte des « Indiens » est bien celle de *l'altérité du semblable*. Inquiétante étrangeté, étrange familiarité chargée d'angoisse. Les Indiens peuvent-ils appartenir à l'humanité ? Il faudra en décider, afin de savoir si, pourvus ou non d'une âme (mais égarée), ils peuvent ou non bénéficier de la Révélation.

Si l’autre n’est pas regardé pour lui-même, à peine on le regarde ; mais on se regarde en lui, comme dans un portrait de Francis Bacon. Jean de Léry se demande si l’indigène brésilien mérite qu’on lui accorde une âme et s’il ne faut pas le rejeter hors de l’humanité. Montaigne, en revanche, qui a introduit le doute dans l’édifice pré-anthropologique de la pensée occidentale, n’estimant les « sauvages » ni inférieurs ni supérieurs mais plutôt comme des « enfants », une façon de voir qui aura la vie longue chez les tenants d’une biologisation de l’anthropologie (chimère d’une anthropologie « évolutive ») : la phylogénèse devant servir de modèle analogique à l’ontogénèse ; où l’on observe l’éternel retour de la pensée analogique préclassique. Mais, avec l’observation directe d’un objet distant chez de Léry et à distance sur cet objet chez Montaigne, se posent les prémisses de ce que sera le regard paradoxal si proche et si lointain de l’anthropologie future.

Je ne sais pas si on réalise bien ici la portée de la remise en question de la métaphysique en quoi consiste la conséquence de la découverte non pas seulement d’un Nouveau monde, mais comme l’écrivait Montaigne, dans la mesure où nul ne « peut dire si c’est le dernier de ses frères », mais de la pluralité des mondes et des existants, des étants, même. D’où, après la métaphysique, la redistribution de l’ontologie. Avec l’émergence de l’anthropologie, c’est l’avènement d’une contre-philosophie (il semble que ce fut le point de vue de Lévi-Strauss, si choquant pour Derrida…), que ne contredirait pas le « nouveau réalisme » d’un Markus Gabriel (voir son *Le monde n’existe pas*, Le Livre de Poche, 2017). Mais il faudra encore beaucoup avancer avant que l’idée fausse d’un Unique monde sombre. On le verra avec les Temps modernes. Toujours est-il qu’avec Montaigne, c’est le point de vue de l’Autre qui devient prépondérant, même dans les expériences propres. Aussi peut-on faire le constat, grâce à

lui, que c'est l'altérité qui donne au sujet, même faisant retour sur soi, sa véritable place. Faut-il comprendre ainsi cette adresse que Montaigne met en exergue de son livre ; « Au lecteur » ? Certes, le sujet lecteur des *Essais* est-il tel parce que l'auteur s'adresse à lui en tant que sujet. C'est pourquoi la psychologie de Montaigne est fondatrice.

5. Shakespeare (1556-1616)

L'immensité de l'œuvre du dramaturge, et encore davantage ce qu'il aborde de l'âme humaine, de ses affects, de sa raison et de sa déraison, et surtout peut-être de ses relations, en ferait un précurseur de la psychanalyse, si la notion même de précurseur n'était pas l'objet de trop fortes controverses, comme nous l'avons déjà évoqué. Et il n'est pas raisonnable de prétendre être exhaustif ici à propos de Shakespeare. Force est de constater que le théâtre, depuis les Tragiques grecs, est la matière psychologique sans doute la plus parlante de toutes les productions écrites, parce que d'une part elles ne sont pas seulement lues mais jouées, d'autre part parce que comme telles, elles renvoient à une dimension introjective-projective à nulle autre pareille. Mais avec cet auteur, ce sont des dimensions qui n'ont vraiment pu être comprises que plus tard qui sont présente dans son œuvre, tant il est vrai qu'elles nous atteignent profondément au sens littéral. Peu repris dans les traités de philosophie, Shakespeare a été lu par les psychanalystes, témoignant de la dimension profondément humaine de cette psychologie.

Le rapprochement entre Œdipe et Hamlet est courant, mais il n'en est pas moins important. La question majeure que pose ici Shakespeare est celle de l'être et du faire. Être ou faire ? En réalité, cette question n'a pas fini d'interroger philosophes et psychologues, mais surtout les premiers, et particulièrement les psychanalystes, qu'on les considère ou non comme des psychologues (question sur laquelle nous reviendrons longuement en fin d'ouvrage). Cette question

est en réalité cruciale, on l'a vue comme un fil rouge parcourir jusqu'ici l'histoire de la constitution de la psychologie, notamment thématisée entre être et étant, chez Boèce, par exemple, ou sous la forme de l'opposition entre le point de vue subjectif et le point de vue objectif. Qu'est-ce qu'être ? Qu'est-ce qu'un étant ? Que fait l'homme quand il pense ? C'est aussi la question du rapport entre le « Je suis » (sum en latin) et la somme des facultés de l'esprit, sur laquelle le psychanalyste Donald Woods Winnicott jouait dans une conférence à des professeurs de mathématiques en 1964 : Je suis la somme des identifications de mon moi aux autres. Shakespeare pose en fait toutes ces questions dans Hamlet. Il reprend également la question du savoir, non pas du savoir en tant que connaissance mais du savoir tel qu'il se présente à Œdipe (et à Hamlet) quant à l'origine de soi : est-elle conforme aux règles et à la Loi qui préside à la culture humaine, c'est-à-dire au respect de l'interdit de l'inceste et à celui du meurtre, du père en particulier. On comprend qu'évidemment le Hamlet de Shakespeare ait tant fait couler d'encre chez les psychanalystes. On notera à cet égard que l'univers de cette pièce est particulièrement riche de toutes les éventualités possibles de relations sexuelles et de meurtres, que la question du passage à l'acte depuis le fantasme ou de sa mise à distance, chez un dramaturge pour qui le rêve est si important (dans d'autres pièces, surtout), met en scène, qu'il en ait été conscient ou non, les composantes fondamentales de la vie psychique affective et pulsionnelle, comme elles ne l'avaient jamais été auparavant. Ainsi, si Shakespeare *ne fait pas de la psychologie* au sens d'une réflexion sur la vie psychique qui fait science, il aborde les principaux thèmes de la psychologie des profondeurs qui seront progressivement abordés au cours des siècles suivants, dans le courant subjectiviste de la psychologie.

6. Jean Wier (1515-1588)

Médecin, grammairien, figure européenne qui naît à Grave (Pays-Bas, Brabant septentrional), étudiant à Bois-le-Duc, à Louvain puis à Bonn, puis à Paris (médecine). De retour aux Pays-Bas, il intervient comme médecin dans un procès de Sorcellerie à Arnheim en 1545. En 1550, il devient le médecin personnel du duc Guillaume de Clèves au sein d'une cour tolérante. C'est dans ce statut de médecin de cour qu'il publie en 1563 son ouvrage célèbre *De Praestigiis daemonum* (*De l'Imposture des diables*), qui sera suivi par d'autres traités de médecine, de psychiatrie et de pharmacologie.

Après une pause liée à la Réforme, la grande chasse aux sorcières commencée à la fin du XVᵉ siècle reprend autour de 1560. Jean Wier s'oppose au *Maleus maleficorum* (*Marteau des sorcières*) publié par les inquisiteurs dominicains Henri Institoris (Heinrich Kramer) et Jacob Sprenger en 1486. Ce texte est utilisé comme manuel de référence dans les procès en sorcellerie jusqu'au XVIIᵉ siècle. On peut y lire de véritables tableaux cliniques décrivant les *stigmates* des femmes frappées de sorcellerie, qui nous évoquent aujourd'hui des symptômes de transe ou de conversion hystérique. La condamnation au bûcher permet de se débarrasser *corps et âme* des femmes qui se rendent coupables de ces actes maléfiques (parmi lesquelles de nombreuses sages-femmes). On notera qu'après des débuts consacrés à l'hérésie, dès le XIVᵉ siècle, comme le relate très précisément Emmanuel Leroy-Ladurie dans son ouvrage sur un village occitan (Montaillou), l'Inquisition s'en prend aux femmes, considérées comme diaboliques parce qu'elles sont celles qui donnent naissance aux enfants. Cette dimension temporelle en fait des êtres impurs et les sages-femmes, les aidant à accoucher, sont doublement impures. On trouve ici la cristallisation d'une naturalisation de la mulliérité

(attribution sociale faite aux femmes) jusque dans leurs rôles sociaux qui est le ferment de la domination masculine telle qu'elle est cautionnée dans la chrétienté. Jean Wier voit les choses tout autrement. Pour lui :

> *Le diable, donc, n'en pourra-t-il pas faire autant, luy qui est esprit, lequel se peut par la permission de dieu entremesler dedans les instruments des sens, esmouvoir les humeurs & vapeurs qui luy sont commodes ou envoyer un vent idoine dadans les instruments, principalement après avoir choisi la complexion, l'âge, le sexe, ou d'autres causes intérieures & extérieures* […] *le diable induit volontiers le sexe féminin, lequel est inconstant à raison de sa complexion, de légère croyance, malicieux, impatient & mélancolique pour ne pouvoir commander à ses affections. (Traduction du médecin français Jean Grévin en 1567)*

Ce texte, dont l'influence véritable ne fut pas celle qu'attendait son auteur et ceux qui luttaient contre l'Inquisition et la chasse aux sorcières, est d'une importance cependant considérable pour l'histoire de la psychologie, car il est évocateur de forces intérieures dont la provenance, même si elle est extérieure, passe par le fantasme (« phantaisie ») pour Wier. Dans l'histoire de la psychiatrie, elle révèle ce lien qui fut fait jusqu'à Charcot (qui y mit fin) entre féminité et hystérie (qui perdure cependant aujourd'hui, puis que le mot n'a pas changé !). Le texte de Wier est également révélateur d'une époque qui tend de plus en plus à dissocier la psychologie de la mystique.

La Renaissance, alors qu'elle est plutôt généralement considérée comme un retour à l'Antiquité rationnelle, s'avère être d'une part pétrie des problématiques philosophiques médiévales, d'autre part, foisonnante de créativité sur le plan de la psychologie. Elle fournit un

creuset à la pensée classique que nous allons aborder maintenant.

---

1. Nous renvoyons ici au texte de Claude Lévi-Strauss intitulé « En relisant Montaigne », inclus dans son *Anthropologie structurale* (1958).

CHAPITRE IV
L'ÂGE CLASSIQUE

Ce qu'on appelle « âge classique » voit des évolutions considérables dans l'histoire des idées, religieuses, scientifiques, philosophiques, et en particulier en psychologie. Le Penser comme l'Esprit commencent à être objets de science. Ce que le XVIIe siècle apporte à la psychologie n'est rien de moins que sa véritable formation en tant que science. Le siècle commence en 1610 avec l'assassinat du roi Henri IV par Ravaillac et s'achève avec le décès de Louis XIV en 1715. Les philosophies française et britannique sont florissantes et prennent pour la psychologie une importance considérable, car ce siècle est celui de la domination de l'homme sur la nature, la sienne et celle qui l'entoure. C'est aussi le siècle de la représentation et de la connaissance détachant le sujet de son objet. Un siècle qui aura aussi, en conséquence, besoin de méthode ; qui prétend établir, définir, statuer sur Dieu, l'âme, le corps et l'esprit, l'entendement, l'inné et l'acquis. C'est la fondation avec Locke d'une première « théorie de l'esprit », la fondation du « Mind », comme le dit Philippe Hamou (2017).

I. SCIENCE ET MÉTHODE

1. Galilée (1564-1642)

On ne peut appréhender ce siècle sans évoquer les conséquences de la révolution copernicienne qui rejette l'héliocentrisme et par analogie la centralité absolue de Dieu et de l'homme, dans la science et l'ensemble de l'histoire des idées, au nombre desquelles l'affaire galiléenne prend tout son sens, car son influence sur les penseurs du siècle classique ne laissera pas d'inscrire sa marque indélébile. À ce moment clé de l'entrée dans le XVIIe siècle, le conflit des territoires entre théologie et sciences est à son apogée. La formation des *sciences expérimentales* ne va pas de soi, par l'incertitude de ses méthodes, même si elle semble avancer irrémédiablement dans le sens de l'histoire (si tant est qu'on lui en trouve un, à l'instar de Hegel, par exemple). Après ses observations astronomiques de 1609-1610, Galilée est convaincu du bien-fondé des observations de Copernic sur le mouvement de la Terre (bien sûr, on sait qu'elles n'auront été véritablement confirmées qu'en 1727 par Bradley). Persuadé depuis de l'homogénéité du monde, Galilée ne voit plus ce qui s'opposerait à la légitimité d'une connaissance rationnelle du réel, ou plus précisément d'une rationalité nécessaire pour connaître le réel. Par conséquent, les mathématiques (dont la rationalité la légitimant comme appréhension vraie d'emblée du réel serait ainsi prouvée) peuvent en exprimer toutes les lois. Ces idées influencent Descartes puis Leibniz : Dieu a créé le monde selon les lois (le langage) mathématiques ; il n'y a pas de contingence dans ce monde, mais seulement du nécessaire dont les mathématiques peuvent et doivent rendre compte aux hommes. Le projet implicite mais paradigmatique de domination du monde par l'homme est valide.

2. Descartes (1596-1650)

René Descartes est probablement l’auteur pivot dont nous avons besoin pour comprendre les tenants et les aboutissants de notre discipline, à l’instar de toutes les autres disciplines scientifiques. Comme le remarque Dominique Folscheid, c’est fort de son illumination de la nuit du 11 novembre 1619, lui révélant « les fondements d’une science admirable », que Maurice Nassau, alias Descartes, entre en philosophie. Retiré aux Pays-Bas, il fonde la géométrie analytique, décrit la loi de réfraction optique, et invente une machine à tailler les verres en hyperbole, puis il s’intéresse aux dissections d’animaux, et entretient des relations avec les meilleurs esprits, comme Mersenne et Huygens. Surtout, il établit la Méthode qui doit faire progresser toute la connaissance humaine (Folscheid, 2017, p. 34).

C’est par le doute que tout commence, ce qui tranche avec les certitudes galiléennes. Descartes n’en est pas à son coup d’essai quand il publie en 1637 son *Discours de la méthode*, poussé par des amis : les *Règles pour la direction de l’esprit* en 1628 et les *Lettres* à Mersenne en 1630 (ainsi que le *Monde* ou *Traité de la lumière* en 1633 qu’il renonce à faire éditer à cause de la condamnation de Galilée) ont précédé ce qui n’est en fait composé que pour être la préface à trois essais : la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* décrit l’itinéraire intellectuel de Descartes jusqu’à ses élaborations proprement scientifiques réunies dans les trois essais, mais ce n’est pas un hasard si la postérité n’a retenu que cette préface éloquente, car elle définit une démarche et la méthode scientifique en sa base : il faut rompre avec la tradition et reconstruire sur des bases certaines ; pour ce faire, c’est-à-dire nous libérer de l’erreur, une méthode universelle est nécessaire ; la méthode pose donc quatre règles :

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisées à connaître, pour montrer peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Ainsi sont définies les quatre règles de la méthode, qui, en réalité, ne vont pas sans poser questions : (1) Evidence (2) Analyse (3) Synthèse (4) Dénombrement. Car l'évident n'est que ce qui permet d'atteindre la vérité par *intuition immédiate*, ce qui apparaît directement à l'esprit comme vérité rationnelle, ce qui, nous le verrons, est en contradiction pleine et entière avec le *doute* cartésien ; l'*idée claire* est immédiatement présente à l'esprit tandis qu'elle est *distincte* quand elle est immédiatement différente de toutes les autres ; et si la décomposition en éléments simples d'une réalité doit précéder sa recomposition par rassemblement logique, l'*idée capitale* qui postule que tout objet de connaissance est rationnel et comporte un ordre, l'esprit portant en lui l'ordre du monde : ce sont autant de postulats qui demandent à être testés et le seront progressivement par ses successeurs. On

peut par conséquent considérer que le plus important chez Descartes est d’avoir proposé des principes incomplets tout en montrant qu’il était bien nécessaire de mettre en place une méthode de recherche de la vérité cohérente et rationnelle. Le plus important, pour la psychologie, n’est peut-être pas là.

Qu’est-ce que le *doute* cartésien ? Car la suspicion à l’égard des sens, des usages, des préjugés, n’est ni nouvelle ni spécifique de Descartes. Mais celui-ci en tire des conséquences très originales, car pour lui, il suffit qu’une chose ait été douteuse une seule fois. C’est pourquoi seul ce qui résiste à être douteux une seule fois sera déclaré vrai. Le seulement probable est par définition faux. La vérité dépend de la preuve ; et on comprend ici que le terme d’*évidence* utilisé par Descartes est plus proche du sens du mot anglais « evidence » aujourd’hui, puisqu’il dit « preuve », que du mot français actuel. Tout doit être passé au crible du doute pour Descartes, qui distingue cependant le domaine de la connaissance de celui de la décision dans l’action : si l’homme est parfois, dans l’action, conduit à prendre une décision immédiatement, on ne peut lui reprocher de s’attacher au probable, mais en ce qui concerne la connaissance, qui cherche la vérité, il ne peut s’en contenter. Mais chez Descartes, le doute premier est le doute d’existence ; qui s’applique aussi à l’homme. Et, en quelque sorte, Descartes expérimente cette part de la méthode sur lui-même. C’est le fruit des *Méditations métaphysiques* (1641).

Le *sujet pensant* prend chez Descartes une dimension jamais atteinte, par cette expérimentation personnelle : « Je ne puis pas absolument savoir si ce que je perçois est vrai : cette pièce et ces meubles, je peux les rêver, et je peux être fou (délirer) ou rêver ; mais si je pense tout cela, c’est bien que quelque chose pense en moi, qui prouve par là même mon existence. Je pense donc je suis ! » La puissance du raisonnement est indéniable. Ce jugement d’existence fait

que quelque chose pense en moi. Ce quelque chose, voici la définition du sujet pensant pour Descartes. Comme le fait remarquer Folscheid, le *Je pense* (cogito) n'est pas un raisonnement logique appuyé sur des principes extérieurs : il est une expérience de soi par le sujet pensant en lui-même et pour lui-même, sur lui-même, comme cela est clairement exposé dans la seconde Méditation. C'est en tant que chose pensante (*res cogitans*) que j'existe, ce qui est nécessaire et suffisant en tant que preuve de mon existence. Et cela me différencie de tout ce qui ne peut se penser soi-même. Cette réflexivité fait du sujet un sujet pensant : celui-ci est par conséquent une conscience, qui est conscience de soi. (Folscheid, 2017, p. 36)

Le *Cogito* signifie l'identité entre certitude et vérité. Aussi la vérité première de l'homme n'est pas celle des sens (et donc du monde sensible) mais de la pensée. Le *Cogito*, érigé en « premier principe » de la philosophie fonde une « philosophie première » qui détrône les autres, selon son auteur, évidemment. La raison « pure » que Kant décriera sans vraiment la détrôner. Par le négatif, Descartes justifie alors la fondation de la science en conséquence : tout ce qui ne relève ni de la pensée, ni du sujet, ni de la conscience, relève de la « substance étendue » (*res extensa*), elle-même régie par des lois simples, universelles et démontrables. L'opposition fondamentale entre *res cognitans* (littéralement « chose pensante ») et *res extensa* a d'autres conséquences : cela implique que le sujet est premièrement sujet de la conscience, c'est-à-dire que le sujet n'est plus que sujet de la conscience et deuxièmement que le sujet est « chose », ce qui signifie qu'il n'est pas sujet autonome ; réside ici une contradiction puisque sujet et chose ne sauraient être qu'opposés. Cette contradiction est inhérente à la dimension divine de l'âme dont Descartes ne se départit pas. Une autre conséquence est qu'en faisant du sujet une chose, il le confond avec une mécanique, et l'on sait que c'est bien sa conception de l'être humain, exposée

dans son *Traité de l'Homme*. Il faudra qu'une princesse vienne interroger Descartes sur la passion pour qu'il infléchisse, très intelligemment, sa position. En fait, pour Descartes, il est important de dire que seul ce qui peut être objet de science relève de l'étendue. Question de méthode. C'est pourquoi, pour lui, la pensée ne peut pas devenir objet de science, la science étant assimilée à sa méthode. En revanche, le corps est substantiellement étranger à la pensée, car il est pure étendue, et livrable à la connaissance scientifique. Or le corps relevant de la vie, la pensée s'en trouve séparée (de la vie) : Descartes confirme sa dimension d'âme impérissable d'essence divine. C'est par une sorte d'artifice que Descartes résout cette contradiction : l'anatomie vient à son secours, la glande pinéale. Que l'âme agisse sur la glande, on obtient une *action*, que le corps agisse sur la glande, on a une *passion*.

Le *Traité des passions* (1649) tranche dans cette œuvre toute dévouée à une définition méthodique de la science rationnelle et mécaniste : les passions « disposent l'âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent le corps ». La princesse Elisabeth de Bohème force Descartes, dans une sorte de passion épistolaire qui dure de 1643 à 1649, à revenir sur bien de ses conceptions, et surtout, sur leur froideur mécanique. Une interprétation psychanalytique sauvage pourrait y voir la sublimation d'un amour platonique par force, où la princesse parvient à faire parler d'amour le philosophe le plus rigoureux et le plus apparemment éloigné de ses pulsions ; or « parler d'amour, c'est déjà faire l'amour » (Balzac). Ainsi, c'est dans ce qu'éveille en lui de sentiments et d'émotions la princesse, que Descartes élabore une pensée toute différente, celle d'un sujet qui redescend en lui-même, comme Saint-Augustin. Il reconnaît alors à la passion et aux émotions, aux affects, une réalité qui fait du sujet pensant un sujet de chair. Aussi, le travail de Descartes est-il magnifique. C'est le premier ouvrage de psychologie qui s'intéresse à

l'articulation entre le domaine émotionnel qui était dévolu à une certaine psychophysiologie et celui d'une psychologie subjective, qui subvertit toute la pensée précédente de l'auteur qui, pourtant n'aurait pu l'élaborer sans être passé d'abord par là où il était passé. Là où certains disent « peu de science éloigne de Dieu, beaucoup en rapproche », Descartes pourrait dire : « peu de science éloigne de l'émotion et des sentiments, beaucoup m'en a rapproché, mais cette science m'a été révélée dans un entre-deux amoureux avec la princesse Elisabeth ».

Descartes met la *conscience de soi* au premier plan dans cet ouvrage, justifiant la démarche introspective « À cause que chacun les entant en soi-même, on n'a point besoin d'emprunter d'ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature » (Première partie, Art. 1). Les passions de l'âme sont des émotions, perceptions et sentiments qui sont le produit du mouvement des esprits et non des sensations. Mais de quoi s'agit-il plus précisément ? Action et passion sont considérées comme étant l'expression différente du même mouvement selon qu'il s'agisse du point de vue moteur (action) ou de son mobile (passion) ; ils ressortissent respectivement de la volonté (action) et de la perception (passion) : mais à une passion de l'âme correspond une action du corps. Aussi faut-il disposer d'une *méthode* pour « examiner la différence qui est entre l'âme et le corps » (Art. 2).

- *Les différences entre l'âme et le corps* résident d'abord dans l'autonomie du corps par rapport à l'âme, contrairement au modèle aristotélicien. C'est la chaleur du corps qui maintient l'âme dans le corps et non l'âme qui réchauffe et anime le corps, c'est l'âme qui se réchauffe dans le corps ; les passions, comme les autres choses qui appartiennent à l'âme doivent donc en être fermement distinguées ; le corps est une mécanique indépendante de l'âme dans son fonctionnement. La

« machine de notre corps » (Art. 7) est autonome. Descartes en pend pour preuve que « la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme mais par corruption du corps » (Art. 6).

- Il fait une description détaillée de *l'anatomie fonctionnelle* du corps, notamment de la circulation sanguine et de la circulation dans les nerfs des « esprits animaux » qui sont « un certain air ou vent très subtil » (Art. 7). Un « feu est le principe corporel » (Art. 8). Les esprits animaux sont produits dans le cerveau. Descartes décrit tellement bien lv es principe de la conduction nerveuse motrice et sensitive vers et depuis les muscles, la sensation extéroceptive et les sensations intéroceptives, l'arc réflexe, qu'on peut se demander quels progrès ont été accomplis jusqu'à ce jour.

- Mais c'est évidemment sa description des *représentations* qui retient le plus notre attention. Il différencie très clairement la représentation du réflexe, et situe la naissance autonome ou non des représentations dans le cerveau qui les présente à l'âme. Leurs sources peuvent être extérieures, toxiques (alcools) ou intérieures et autonomes à l'âme.

- *Les pensées* sont de deux sortes : les *actions de l'âme* relèvent de la volonté et ne parviennent que de l'âme (directement), alors que les *passions de l'âme* émanent de perceptions ou connaissances (venant des représentations soit innées soit enregistrées par notre entendement). *Volonté* et *perception* sont définies : la volonté relève de la liberté (elles sont équivalentes) et il existe deux sortes de volontés : (1) en tant qu'action de l'âme dans l'âme : pensées et sentiment référant à des objets immatériels (2) en tant qu'actions de l'âme sur le corps : actions motrices volontaires comme la locomotion, par exemple ; comme il existe deux sortes de perceptions : (1) causées par l'âme : c'est la *réflexivité*

de la pensée, c'est la *conscience*, action de l'âme *et* passion de l'âme (contemplation réflexive) (2) causées par le corps. Aussi sommes-nous *conscients* de certaines de nos idées et de toutes nos volontés : « nous ne saurions rien vouloir sans savoir que nous le voulons » (écrivait déjà Descartes à Mersenne dans sa lettre du 28 janvier 1641).

- *Imagination* et *abstraction* sont des actions de *se représenter volontairement* (conscience de –). Mais des *imaginations involontaires* existent : elles rencontrent des « traces » d'impressions précédemment formées dans le cerveau. Ces autres passions différentes de l'âme sont les songes (rêves), les rêveries diurnes et tout simplement la pensée flottante (On est frappé par la modernité et la proximité de ces conceptions avec les conceptions psychanalytiques !).
- *Les perceptions* sont réunies en trois catégories distinctes : (1) les perceptions provenant du dehors, celles de nos sens, qui peuvent s'associer aux deux autres par analogie (2) les perceptions venues du corps, tact, proprioception et intéroception (3) les perceptions venues de l'âme. Ces dernières sont les authentiques « passions » : sentiments et émotions en premier.
- On notera que *le cours fortuit des esprits* présente à l'âme toutes les choses que peuvent en outre lui présenter les nerfs. L'âme a donc une faculté de représentation également due au cours fortuit des esprits, c'est-à-dire dont les causes et les origines lui sont non conscientes. Or, les *représentations* que forment les esprits sans passer par la sensation (les nerfs) peuvent être aussi claires et précises que si elles en parvenaient. Ce qui n'est pas le cas des passions, que l'âme ressent directement en elle mais de manière plus confuse. La distinction entre les représentations et les *affects* est ici faite comme distinction quant à la clarté de

présentation à la conscience. Mais les émotions (qui sont des passions) peuvent être ressenties très authentiquement et fortement en imagination comme en rêve.

II. Les réactions au cartésianisme

1. Blaise Pascal (1623-1662)

Pascal n'est pas à proprement parler cartésien, c'est un euphémisme. Mathématicien, physicien et philosophe, probablement enfant précoce avant de devenir le penseur génial qu'il a été, il a contribué à fonder une autre façon de philosopher qui est une critique sévère du rationalisme et de ses illusions, mais il n'est évidemment pas contre la science. Rappelons tout d'abord ce qu'on lui doit comme élargissement de la pensée avec sa réflexion sur l'infiniment grand et l'infiniment petit, sur le vide qui n'est pas le néant, sur le rapport subjectif au religieux, sur la pensée (c'est elle qui ignore le vide, pas la nature, puisque celui-ci en fait partie). C'est aussi une pensée sur l'homme, qui ne se pose pas pompeusement en anthropologie (il faudra attendre Kant pour cela) que Pascal développe, et aussi sur ce que le philosophe, psychologue et psychanalyste Didier Anzieu a appelé « le Penser » au XXe siècle.

Pour Pascal, il faut partir du réel tragique humain : la mort, qui donne à l'existence humaine son pathétique, interroge sa signification et le confronte à l'horreur de l'inconnu. D'où son fameux « pari » (il fait le pari de croire en Dieu) sur le plan mystique et sa confrontation scientifique avec d'autres vertiges : celui du vide et celui de l'infini. Le Penser est cet appareil qui nous autorise, nous humains, à médiatiser un certain rapport à ces angoisses. Or, contre l'angoisse, les humains préfèrent ne pas voir le réel ou construire des artifices ; pour Pascal ces artifices

sont de deux ordres : le divertissement et la prétention dogmatique à un savoir univoque et prétentieux gouverné par la seule raison déductive et une vision machinique de l'homme et déterministe de la nature. Pour Pascal, Descartes est « inutile et incertain ». Pascal n'aime pas les extrêmes et les dogmes : « vérité en deçà des Pyrénées, erreur en deçà » est plus une métaphore qu'une remarque politique. Il n'aime pas les certitudes : « le cœur a ses raisons que la raison ignore ». Pour la raison : « reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la dépassent » est une preuve d'humilité, humilité qui doit gouverner la pensée et le rapport à la nature. Bref, « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ».

Pascal préfère s'interroger sur les contradictions humaines liées à la condition des hommes plutôt qu'en trouver les lois. Abusés par les puissances trompeuses de son imagination, les critères de vérité des hommes sont douteux, et le renvoient à sa situation misérable, perdue dans l'infini. Mais, paradoxalement, c'est quand il se reconnaît misérable face à lui-même et à la nature, quand il ne cherche pas le pouvoir ni sur lui-même, ni sur les autres, ni sur la nature, qu'il trouve sa vraie grandeur dans la foi en Dieu. Mais Pascal nous fait surtout toucher de près à des composantes de la vie psychique extrêmement importantes. Comme le remarque Didier Anzieu, l'expérience mystique renvoie le sujet à une expérience de la quiétude contre l'inquiétude : « L'inquiétude c'est l'ennui, au sens fort pascalien, qui permet de saisir la différence entre le manque (de l'objet d'amour et de satisfaction) et le vide » de contenu psychique. Anzieu cite ici une pensée de Pascal :

> *Rien n'est plus insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du*

fond de son âme l’ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir. (Pensée 672)

Continuons avec Anzieu ; le Penser est cette solution humaine pour limiter, borner l’angoisse (ce que signifiait le terme « ennui » au XVII[e] siècle) : « Je ne trouve pas une meilleure définition que par emprunt à Pascal : le penser est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Mais aussitôt après avoir émis un énoncé, le penser se rétracte. Le penser est une immense respiration qui tantôt se dilate tantôt se contracte » (Anzieu, 1994-2013, p. 121). On ne peut mieux faire référence à cette « psyché » ou ce « spiritus » : souffle, vent, qui respirent en le Penser, fil rouge depuis le grec archaïque jusqu’au latin employé encore par Descartes. Le Penser se situe en un lieu dont il crée lui-même le centre, et s’y installe pour contenir ses propres pensées, le pouvoir non seulement les penser elles, mais surtout l’angoisse existentielle humaine. En ce sens, Pascal est un auteur au moins aussi important pour la psychologie que Descartes et le complète.

2. Spinoza (1632-1677)

Freud déclarait qu’il avait été élevé dans une ambiance spinozienne. Il faisait essentiellement référence à deux éléments très importants qu’il partageait en effet avec le philosophe néerlandais : un amour de la liberté de pensée contre balancé par une totale absence d’illusion en un quelconque libre arbitre d’une part, une posture antireligieuse mais sans véritable rejet de leur appartenance juive d’autre part. Bref, une complexité intéressante chez les deux hommes. D’ailleurs, chez les deux, la vie même est indissociable de la pensée.

a. Présentation de l’homme et de l’œuvre

La vie même de Baruch de Spinoza est ainsi la quintessence de sa philosophie. Bento-Baruch (ou le « béni ») est né le 24 novembre 1632 à Amsterdam, dans

une famille juive de la communauté des anciens « conversos » portugais ayant fui l'Inquisition à la fin du XVe siècle. En 1492, les rois catholiques d'Espagne avaient ordonné la conversion des juifs et certains fuirent au Portugal, où ils connaîtraient le même sort quelques années plus tard. Plus précisément, l'année 1492 (plus célèbre pour l'abordage des Antilles par Christophe Colomb) est l'année de la prise de Grenade aux musulmans par les catholiques, marquant la fin d'une période conflictuelle mais riche en échanges entre juifs et musulmans. De plus en plus, les convertis (ou « marranes »), du XVe au XVIIe siècles, sont accusés de « cryptojudaïsme » et finiront par devoir fuir, soit à Hambourg, soit à Amsterdam. Cette histoire est importante pour comprendre dans quel contexte le jeune Spinoza grandit et devient adulte, et de quoi il choisira de s'émanciper. La communauté ibérique des « conversos » installée à Amsterdam a abandonné le catholicisme, retrouvé une forme de judaïsme assez strict, mais ils ne sont pas ghettoïsés, pour employer un néologisme actuel. Baruch est l'aîné de trois enfants, deux garçons et deux filles. Sa mère, Hanna Débora, décède en 1638, alors qu'il est encore très jeune, et son père en 1654, il a donc vingt-deux ans. Il reprend alors le commerce de son père avec son frère Gabriel, alors que sa sœur Hélène est fiancée. Sinon d'obédience stoïcienne, mais d'attitude assez proche, Baruch refuse les idées et le pouvoir rabbiniques de sa communauté, qu'il juge orientés par des intérêts très éloignés de la véracité des textes, qu'il entreprend très tôt de relire à la lumière des idées cartésiennes de clarté et de précision, de la « science rationnelle » qui est alors en vogue dans les milieux intellectuels d'Amsterdam. La seule vertu et la seule joie qui vaillent sont pour lui comprendre et vivre en vérité :

Le bénéfice que j'ai retiré de mon pouvoir naturel, de connaître – pouvoir que je n'ai jamais trouvé en défaut

– m'a rendu heureux. Car j'en tire la joie et je m'efforce de vivre non dans la tristesse et les gémissements, mais d'une âme égale, dans la joie et la gaîté. (Lettre XXI)

Le 27 juillet 1656, il est exclu de la communauté juive d'Amsterdam (et de toutes les Provinces Unies) par un *herem*, pour avoir dit « non » à la sommation de la synagogue de renoncer à ses thèses sur les prophètes et l'équivalence entre Dieu et la nature.

Retranché du monde juif, inassimilable au monde chrétien, son lot était désormais la solitude. Mais aussi, la liberté pour laquelle il avait un goût extrême. La liberté de penser, la liberté d'être raisonnable, cela se paie très cher, et il le sait, il a déjà compris que la vie ordinaire ne contient rien de vain et de futile et que, si l'on veut accéder au seul bien qui procure éternellement la joie, on ne peut composer avec les faux biens. On les possède moins qu'ils ne nous possèdent. La richesse, les honneurs, la sensualité divertissent l'esprit de lui-même et préparent sournoisement l'extrême tristesse. Il faut rompre avec eux sans retour. (Roland Caillois : Introduction à L'Éthique, Gallimard, 1954)

Une certaine proximité avec Pascal, dont Caillois résume ici implicitement les motifs, définit ici la rigueur comme l'originalité de la pensée de Spinoza, qui aura tant d'influence après lui. C'est à l'époque du *herem* que Spinoza étudie le grec et le latin avec et chez l'ancien jésuite Van der Enden et qu'il fréquente des protestants de la « Seconde Réforme », plus ou moins voués au cartésianisme.

Vers 1660, il quitte Amsterdam pour Rinjsburg, centre intellectuel des « collégiants ». Il n'a pas encore publié, mais n'en est pas moins remarqué déjà. Durant l'été 1661, Henry Oldenburg, secrétaire de la Royal Society, lui rend

visite. Cet autre adepte de la « science nouvelle » lui écrira de Londres durant quinze ans. Leur correspondance est très instructive sur les conceptions philosophiques de Spinoza et de l'époque, où les intellectuels communiquent beaucoup, plus qu'on ne pourrait le croire aujourd'hui. En 1663, Spinoza s'installe à Vorburg et publie les *Principes de la philosophie de Descartes* (traduits en néerlandais l'année suivante).

Probablement vers la fin de l'année 1669, Spinoza emménage à La Haye, qu'il ne quittera plus jusqu'à sa mort, fabriquant des lentilles optiques très prisées, comme l'avait fait Descartes :

> *Dans le tiroir de sa table, L'Éthique, qu'il rectifiait sans cesse, nous dit Caillois. Au loin, l'époque troublée, qui, disait-il, ferait mourir de rire le philosophe cynique et qui ne l'incitait ni à sourire ni à pleurer, mais à connaître encore. (Lettre XXX)*

C'est probablement vers 1665 que Baruch avait commencé le *Traité théologico-politique*, ce dont témoigne une lettre à Oldenburg (la Lettre XXX précitée), qui ne paraîtra qu'en 1670 anonymement, puis interdit en 1674 (en même temps que le *Léviathan* de Hobbes). Il s'agissait de soutenir la politique démocratique et républicaine de Jean de Witt, de prouver la nécessité de la libre pensée et de la libre opinion, contre la prétention des Églises calvinistes, des royalistes et des religieux institués en général. Penser vrai exige de détruire la pensée fausse et en premier les préjugés des théologiens et des politiques, qui menaçaient la liberté. Mais en 1672, de Witt et son parti sont chassés par les Français. Sa vie est menacée une seconde fois (une première, il l'avait été par un fanatique juif). Son ami de Witt et ses frères, sont assassinés en pleine rue par les orangistes. Guillaume d'Orange prend le pouvoir. La légende veut que Spinoza aurait voulu placarder une affiche avec le slogan « *Ultimi*

Barbarorum ! » (« *Les derniers des barbares !* »), mais on l'en aurait dissuadé. Il est important de ne pas perdre de vue que nous sommes à une époque violente. Il écrit cependant beaucoup, et c'est avec orgueil qu'il affirme ses positions : « Le châtiment réservé à la déraison et à l'abandon de soi, c'est précisément la déraison » (Lettre XLIII), car s'il faut « persévérer en soi-même », c'est en améliorant son intelligence raisonnable. Cette attitude n'est pas sans rappeler le « *Et pourtant elle tourne !* » de Galilée, mort en 1642, qu'il aurait prononcé entre ses dents lors de son procès en 1633. Ce sont des événements très récents pour Spinoza, et qui montrent une forme de courage intellectuel qui dépasse, évidemment, l'amour-propre, le transcende. Descartes avait différé une publication, nous l'avons vu, mais Spinoza est moins hésitant, ce qui est révélateur de leurs différences philosophiques, notamment par rapport au rapport entre l'homme et Dieu, la nature, la transcendance. Nous y reviendrons. On songe aussi à Freud, bien évidemment, lors de sa présentation à la Société de Médecine de Vienne, des travaux de Charcot et des siens, plus tard, sur la sexualité infantile, mais aussi sur la pulsion de mort, auprès de ses propres disciples, à son acharnement, à ce « *Fluctuat nec mergitur* » que lui-même rappelait souvent.

Spinoza meurt le 21 février 1677, et ce sont ses amis qui publient ses œuvres posthumes en latin sous le titre *Opera posthuma* et en néerlandais (*Nagelate Schriften*) ; on y trouve : *L'Éthique* ; des Lettres ; trois traités inachevés : le *Traité de la réforme de l'entendement*, le *Traité politique*, l'*Abrégé de grammaire hébraïque* (dans les *Opera* seulement). L'année suivante, une traduction française anonyme des *Opera* est éditée. Il est important de passer un peu de temps sur la doctrine de Spinoza, car elle a durablement marqué l'histoire de la pensée occidentale, la philosophie en particulier, bien sûr, mais aussi la psychologie. De plus, il est devenu indispensable de rendre

justice aux conceptions psychologiques (et plus largement métaphysiques et morales) de Spinoza depuis une publication pleine de bonnes intentions qui a contribué à le faire connaître par les psychologues d'aujourd'hui, en présentant cependant avec beaucoup de fausseté l'ensemble de son œuvre. Comme quoi, il est une chose très fréquente dans les sciences contemporaines de tenter de récupérer, ou de s'attribuer une sorte de caution épistémologique *a posteriori*, sur le dos d'un auteur dont l'aura est immense. C'est ainsi, hélas, que le neurologue et neuropsychologue Antonio Damasio, par ailleurs très intéressant en tant que tel, a commis un *Spinoza avait raison* en 2003, après avoir publié en 1995 *L'Erreur de Descartes*. Sans autre commentaire, et laissant aux lecteurs le loisir de le lire, nous retiendrons surtout que Damasio tente surtout de faire de Spinoza un neurophysiologiste et un athée (au sens actuel) qu'il n'était évidemment pas. Ce n'est en effet pas parce que Spinoza utilise des termes comme « appétits », « désirs » ou « affections » qu'il parle la langue actuelle des sciences des émotions, mais cet exemple est trivial ; c'est l'ensemble de *L'Éthique* que Damasio interprète comme un chef-d'œuvre (soit !) précurseur des neurosciences. C'est l'erreur de Damasio de ne pas s'être imprégné de la philosophie classique et de n'avoir pas décentré son point de vue. Cette sorte de faute épistémologique, ce syncrétisme dénoncé, entre autres par Georges Devereux, a hélas beaucoup de succès. Nombre de conférenciers et universitaires patentés partent souvent de deux ou trois mots d'Aristote, Platon, Descartes… pour bâtir un raisonnement fallacieux, qui va évidemment dans le sens de leur discours qui est souvent celui d'un pouvoir idéologique (les sciences ne sont pas économiquement neutres : les chercheurs se battent durement entre eux afin d'obtenir crédits de recherche et reconnaissance et le dogmatisme scientifique sert à se positionner au mieux sur un marché devenu mondial). Ce n'était probablement pas le

cas de Damasio, mais plutôt une façon d'élargir *a contrario* sa reconnaissance du côté des philosophes et des psychanalystes, comme le montrent ses nombreuses références à Freud. Cessons là, mais un ouvrage d'Histoire ne peut pas se départir d'expliciter ce type de fonctionnement, qui ne sert jamais la vérité d'une discipline. Même si le manque de véracité est parfois (rarement) de bonne foi, il entame la vérité.

En revanche, si l'on veut aborder cet auteur difficile qu'est Spinoza, en commençant par sa vie et comment elle est intriquée à son œuvre, à sa pensée, il n'est peut-être pas inutile de lire l'ouvrage du psychiatre Irvin Yalom publié en 2012 : *Le Problème Spinoza*. Cet autre universitaire (et praticien !), américain comme le précédent, a néanmoins une autre formation, philosophique (existentialiste et phénoménologique) et psychanalytique. Il semble que celle-ci lui ait permis d'aborder plus fidèlement, à vrai dire très fidèlement, la vie et l'œuvre du philosophe néerlandais. Mais, puisqu'il en est question, pourquoi ne pas aborder, justement, le naturalisme et le côté scientifique (mathématique, en l'occurrence) de Spinoza. Nous évoquerons d'autres aspects ensuite, plus couramment repris et connus, notamment par les psychanalystes, mais les questions de la vérité et du réel, appréhendés en soi ou par l'esprit, concernent évidemment aussi la psychologie.

b. La vérité selon le naturalisme et les mathématiques chez Spinoza

Les mots « Dieu », « substance » et « nature » sont synonymes chez Spinoza ; il faut le comprendre tout de suite, sous peine de contresens considérables, comme ceux de Damasio. Ces trois mots désignent une réalité unique dont toutes les choses du monde, toutes, ne sont que les *modes*. La *vérité*, quant à elle, est toujours conçue comme d'essence *mathématique*. Ces idées se rapprochent et s'éloignent de celles de Descartes, nous tenterons de

montrer rapidement en quoi, bien que rien ne saurait dispenser quiconque de lire les deux philosophes.

Du temps de Spinoza, il était entendu que le mot *vérité* avait seulement deux significations, issues des scolastiques : (1) *veritas rei* : la vérité de la chose, la réalité, tout le réel (Descartes utilise cette expression en ce sens) (2) *veritas intellectus* : vérité de l'esprit : la connaissance, ce que nous appréhendons par l'esprit, du moment que c'est notre esprit qui l'appréhende. On remarquera que dans les deux cas, la vérité demeure subordonnée à ses objets, au réel, à la chose. La *vérité de la chose* et la *vérité de l'esprit* s'opposent et ne s'opposent pas puisqu'en réalité, elles sont toutes deux des transcriptions du réel, l'une seulement passant par l'esprit. Autrement dit : *l'esprit se trouve toujours devant la nature qui lui préexiste*. Le *critère de vérité* ou de l'erreur se trouve toujours *en dehors du sujet* ; soit que la vérité *égale* le réel *égale* la nature, soit que la vérité se définisse par *accord* entre l'esprit et le réel. C'est la pensée analogique qui fédère cette façon de percevoir le rapport de l'homme au monde, tel qu'en parle Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, qui préside à la pensée pré-moderne. Nous verrons en quoi Spinoza nuance ou non cela.

La théorie de la vérité chez Spinoza s'oppose à première vue point par point à celle de Descartes : celui-ci ne change rien au cadre scolastique de la vérité, alors que Spinoza considère que la vérité se définit par un caractère *intrinsèque à l'idée*, sans aucune référence directe à la chose. Différence radicale ; la philosophie spinozienne ne comporte pas de doute : plus aucune intervention de la volonté dans le jugement *extérieur* ; plus d'acte de décision de l'esprit pour rapporter l'idée à la chose. De plus, la véracité divine devient inutile, chez lui. L'opposition n'est pourtant pas si simple, car Descartes est ambigu :

- Il conçoit l'idée en tant que *représentation* de la chose : représentation véridique.
- Il reconnaît cependant une réalité propre à l'idée. L'idée a une réalité « formelle », ce qui signifiait à l'époque : *réelle*. Donc, pour Descartes, l'idée a une réalité en tant qu'elle est une chose, pour elle-même : « *res cogitans* » (chose pensante).

Quant à la véracité divine, elle est utile à fonder la réalité de la chose pour l'idée. Car Dieu est *Un* : il ne peut avoir créé d'un côté l'idée, de l'autre la chose, totalement séparées. Mais parfois, Descartes affirme que Dieu étant souverain être, il ne peut causer le néant ; par conséquent, l'idée est vraie parce qu'elle est « quelque chose ». Idée et chose ne sont alors plus séparées. Mais certaines idées peuvent avoir une « fausseté matérielle », par exemple les *idées sensibles*. L'idée sensible est moins que l'idée intellectuelle pour Descartes. De toute façon, l'idée est en l'âme, qui, on le sait, n'est pas matérielle, sauf l'idée sensible, qui a donc un statut inférieur à l'idée intellectuelle. C'est presque platonicien.

La *méthode mathématique*, telle qu'elle est conçue par Descartes, est la méthode qui, dans les sciences, *ne subordonne pas la vérité de ce qu'elle affirme à l'existence de son objet*. Il y a donc, ici, *antériorité de la vérité de l'idée sur l'existence réelle* : le triangle est conçu avant que d'être fait ou vu, et surtout, ses propriétés préexistent à une quelconque existence réelle d'un triangle. D'où la « Preuve ontologique » développée par Descartes avec la théorie des essences mathématiques dans la *Cinquième Méditation* (qui n'a de sens que si l'on peut parler de Dieu avant de savoir s'il existe ou non). Il y a donc une vérité propre à l'idée, indépendante de toute référence dans le réel : cette vérité est antériorité par rapport à l'objet (et dont elle contient la loi). Or, Spinoza adhère à cette position. Il doit beaucoup à un tel mathématisme. Par cette place que prend la théorie

mathématique par rapport (elle la supplante) à la théorie physico-biologique d'Aristote (de l'observation des faits réels pris alors comme vrais) : c'est un changement radical dans la définition de la vérité.

On est frappé alors par le souvenir de la pensée de Freud sur Spinoza quant à l'ambiance spinozienne dans laquelle il avait grandi. Car Freud s'inscrit pleinement dans ce changement. Il semble qu'il ait fait le chemin de Descartes à Spinoza lui-même (mais il est possible qu'il ait été cartésien à cause de son éducation académique, après avoir été spinozien une première fois) : de neurophysiologiste qui observait le système nerveux de l'aplysie, il devînt l'écoutant de la « réalité psychique » de ses patients. Freud insistera, et n'aura de cesse de le faire, sur cette réalité psychique, tenant bon face à l'adversité intellectuelle, scientifique comme religieuse ; cette réalité psychique qui est une réalité en soi, qui n'a ou qui peut n'avoir strictement aucun rapport avec la réalité du réel. C'est la réalité psychique qui, elle seule, intéresse le psychanalyste. C'est d'ailleurs cette donnée fondamentale qui fera le rejet par Freud d'une certaine psychanalyse états-unienne (connue sous la dénomination de psychologie du moi) dont la préoccupation était d'adapter les patients à la réalité sociale. Évidemment, l'écho est fort ici, avec la vie même et la pensée de Spinoza, et l'on comprend *a posteriori* non seulement la proximité qui existe entre les deux (libre) penseurs, malgré les siècles qui les sépare, mais aussi en quoi Spinoza se distingue d'une part de la scolastique qui identifie pensée et réel, d'autre part de la pensée culturelle de son époque, en souhaitant de toutes ses forces que la liberté s'opère par la vérité d'une pensée séparée des choses, ou plutôt supérieure aux choses.

Pour la psychologie, ces fondements sont extrêmement importants, car il s'agit vraiment d'une différenciation entre la psychologie qui suit la scolastique attachée aux sciences de la nature physique – biologie) où les choses vont de soi

pour celui qui pense : pour observer le corps de l'animal, un végétal, une roche, l'homme, etc., je dois postuler qu'ils existent d'abord dans le réel ; et une psychologie où les choses ne vont pas de soi pour celui qui les pense, car il doit tenter de penser la réalité psychique de soi et d'autrui, en soi, en dehors de tout rapport au réel. C'est pourquoi on a parfois rapproché cette psychologie (des profondeurs) des mathématiques (en tout cas certaines mathématiques, celles qui ne sont pas du dénombrement simple).

Mais, loin d'être la simplification de l'aspect second de la théorie de Descartes sur la vérité de l'idée, à savoir le fait qui si l'*idée intellectuelle* est distincte de l'idée sensible (ce dont peuvent rendre compte les mathématiques), alors les critères de vérité doivent être ceux des « idées claires et distinctes » (réalisme contre mathématisme) : Spinoza ne fait que partir (c'est certes un crucial point de départ !) de la réalité propre de l'idée, fondée sur le mathématisme et le caractère intrinsèque de la vérité pour construire sa propre théorie. Pourquoi ? On peut faire deux hypothèses.

- Première hypothèse : d'ordre psychologique ; elle est liée à sa vie, à son exclusion de sa communauté religieuse et à l'indépendance totale que Spinoza souhaite et désire prendre à l'égard des pensées instituées.
- Seconde hypothèse : d'ordre logique et métaphysique ; que nous allons développer maintenant, mais elle rejoindra plus loin la première.

Spinoza ne voit pas Dieu et la nature comme deux entités opposables. C'était le cas de Descartes qui, se défendant d'être finaliste, voyait en Dieu *le* créateur de toutes choses, ce qui, par définition, en fait d'une part un être séparé des autres existants, d'autre part écarte l'hypothèse que, tout puissant, il n'a créé le monde que fortuitement, sans aucune intention. Plus encore, Dieu étant le moteur du monde, la matière est inerte (ce que pensait Descartes

même de la matière vivante, d'où sa conception mécaniste des corps des animaux et de l'homme), tout dynamisme ne parvient que de Dieu, selon la doctrine de la « création continue », ne cesse de créer des corps, ôtant alors à la nature toute force intrinsèque de développement. Dieu crée la nature à chaque instant. Sans lui, elle serait inerte, elle n'est en mouvement que selon la volonté propre de Dieu, volonté propre et constante. Or, Dieu a conçu les corps comme des machines qu'il met constamment en mouvement. Pour les comprendre, ces corps-machines, il faut le faire en décomposant leurs mécanismes de machines.

Spinoza s'oppose absolument à cette vision des choses. Tout d'abord, il s'avère que, contrairement à une vision rapide des choses (voir Damasio), Spinoza est plus déiste qu'on pourrait le croire, et il l'est sans doute davantage que Descartes, dans la mesure où, contrairement à Descartes pour qui Dieu est à la fois *Un* et séparé de la nature, pour Spinoza, Dieu et la nature sont la même entité, ne font qu'un. Là où Descartes disait « souvenez-vous que la nature n'est jamais déesse » (une nature qu'il fallait dompter, conformément au projet chrétien), bannissant en elle toute force autonome, la nature-Dieu de Spinoza est source et cause de tout. Si Descartes considère que Dieu est cause de tout, et cause unique, c'est en tant qu'il crée le monde en dehors de lui, instant par instant ; pour Spinoza, au contraire, Dieu est substance unique, omniprésence. La cause rejoint la substance : cause immanente (cause qui produit des effets qui ne lui sont pas distincts). On mesure la distance ici que Spinoza prend avec Descartes, les scolastiques, et Aristote.

Cette nature spinozienne qui est cause d'elle-même, *causa sui*, implique des conséquences en chaîne. Cause d'elle-même, et cause de toutes choses, elle est alors avant tout : spontanéité, principe actif et développement. À ce titre, la nature ne réserve pas sa spontanéité à la seule

substance, mais cela en découle, à tous les attributs de la substance. En effet, la substance, qui est unique, dispose d'une infinité d'attributs, infinis dans leur genre (alors que Dieu est infini dans tous les genres). Or, nous ne connaissons que deux attributs : l'étendue et la pensée. L'attribut exprime la substance, mais n'est pas causé par elle.

- *L'étendue* : elle n'est pas inerte, comme chez Descartes, elle contient le principe de tout ce qui se passe en elle : source indéfinie de transformations et d'actions. Tous les corps sont des *modes* de l'étendue (spontanéité physique du corps).
- *La pensée :* également attribut de la substance, c'est-à-dire attribut divin : il y a spontanéité intellectuelle de la pensée. Celle-ci est donc libre. Cette spontanéité est accordée à l'*entendement divin* comme à l'*entendement fini*.

Si, lui, Spinoza, peut penser autrement, c'est qu'il dispose d'un entendement fini libre. Complètement indépendant de ce qu'il pense. C'est un renversement : ce n'est plus Dieu, mais l'homme en tant qu'il pense, qui est libre face à la nature dans sa pensée, mais pas dans ses décisions rationnelles, qui, elles, dépendent de ses *affections* ; ce que nous verrons plus loin.

Aussi, Spinoza rejette-t-il le caractère *passif* de l'entendement (qui est spontanéité et volonté). Il rejette en conséquence la notion cartésienne de l'idée en tant que représentation (tableau). Spinoza retient de l'idée sa puissance de développement intrinsèque. D'où le fait que Spinoza retient le *mathématisme* comme méthode révélant l'autonomie de construction active et libre de ses notions. À la référence externe, Spinoza préfère le pur critère interne : le vrai devient donc marque de soi (*verum index sui*).

En résumé, Spinoza a voulu renverser la conception classique qui faisait de Dieu un être extérieur à la nature dont tout émane et qu'il faudrait rencontrer pour rendre compte du réel. Fonder un naturalisme et un rationalisme nouveaux, grâce aux seules mathématiques, car elles seules nous montrent que l'*esprit*, par sa seule force, sans passivité, sans référence qui lui soit extérieure, peut construire librement sa pensée et ses notions. Il va cependant lui falloir rendre compte de ce qui *motive* ce mouvement interne de la pensée : comment le concevoir ? Quel concept lui attribuer ? Or, c'est cela même qui sera l'aboutissement de sa pensée : cette *tendance* (le *conatus*) est ce qui, aussi, parasite la pensée rationnelle humaine. Ici, on ne saurait être plus proche de ce qui se développera par la suite chez d'autres auteurs, en suivant une route complexe et semée d'embûches, jusqu'à Freud.

3. L'Éthique

Reprenons. Dieu est en nous, pense en nous, et nous n'avons pas besoin de croire qu'il nous regarderait de loin et influencerait notre propre pensée. Il nous suffit de penser, mais selon une pensée qui ne s'étaie que d'elle-même (donc libre, si elle est rationnelle). C'est un point de vue radical, comme beaucoup de ceux qui caractérisent la personnalité de Spinoza. Mais, sans cette position radicale, Spinoza n'aurait pas pu être le penseur de la *libre pensée*, non pas du libre arbitre, dont il combattait l'existence même, puisqu'il est aussi celui qui nous montre ce qui, en chacun de nous-même, nous ôte le pouvoir de décider rationnellement. C'est de cela que nous allons parler avec les *affections*, mais pour comprendre la cohérence du point de vue de Spinoza, et son apport à la psychologie tout spécialement, il est nécessaire de voir quelle est la progression conceptuelle qui suit *L'Éthique*, son œuvre majeure et définitive, en quelque sorte.

a. L'Éthique I

Le premier livre de *L'Éthique* explicite les conceptions spinoziennes de Dieu, de substance, d'attributs, de modes. On y apprend que Dieu est substance unique, constituée d'une infinité d'attributs, dont nous ne connaissons que la pensée et l'étendue. Tout dans l'univers est formé de modifications (« modes ») des attributs de la substance unique. Dieu n'est pas un libre arbitre créateur et transcendant, comme le prétendent les religions monothéistes : il est le lieu de lois nécessaires produisant une infinité d'effets car son essence est puissance. À son tour, chaque chose produit des effets : « Rien n'existe sans que de sa nature s'ensuive quelque effet » (*Éthique*, I, 36). Nulle hiérarchie, donc de la substance aux attributs et aux modes.

Mais il est dit clairement par Spinoza que les attributs ne sont pas une dégradation de la substance, ni une dérivation : ils en sont l'*essence*. Les attributs sont donc la substance en tant qu'ils en sont la partie observable, manifeste. « Dieu, c'est-à-dire tous les attributs de Dieu », écrit Spinoza (I, 19) ; il n'y a nul mystère en Dieu. On retrouve ici Descartes, pour qui aussi l'attribut est ce par quoi la substance est connue. L'attribut est ce par quoi la substance se fait connaître, pensée ou étendue : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence » (I, déf. 4). Ainsi, l'entendement est ce qui, en tant que mode de l'attribut-pensée, permet une appréhension de la substance. Pour apercevoir la substance, il faut qu'il y ait entendement (un mode de la pensée), et un attribut de la substance (pensée et étendue), en présence, le premier percevant la seconde en son attribut. Dans cette définition, cependant, Spinoza ne nous dit pas s'il s'agit de l'entendement divin ou de l'entendement humain. Mais il conclue que *l'univers en son Tout est intelligible*, grâce à ses attributs.

Or, la connexion entre substance et mode via l’attribut est telle que toutes les choses sont animées d’une *puissance divine* qui, dans l’autre sens, montre que Dieu se « modalise » dans les expressions des attributs. Aussi, cette puissance divine inhérente qui traverse tout (substance, attributs, modes des attributs) ne peut manquer de produire des *effets*. Mais nous ignorons, nous humains, totalement les enchaînements entre les choses, et nous n’avons par conséquent pas d’autre choix que de considérer toutes choses comme possibles, potentielles, pouvant se produire en dehors de nos capacités à les comprendre par notre entendement (qui de fait est « entendement fini », contrairement à l’entendement divin, évidemment « entendement infini »). Ici, très précisément, voit-on apparaître une distinction très importante pour Spinoza entre l’univers où nous sommes causes et effets en tant que chose lui appartenant, et le monde où nous demeurons, nous autres humains : un monde qui n’est pas illusion en soi, mais un monde de la conscience, de l’action, des usages et des possibles virtuels. C’est pourquoi ni le libre arbitre ni la finalité ne peuvent exister : cette dissociation est peut-être paradoxale chez Spinoza (mais un paradoxe ne se résout pas) entre un univers qui nous domine totalement, qui n’est que puissance divine où le libre arbitre ne peut qu’être absent puisque nous n’y décidons rien et un monde que nous habitons de notre action, de nos constructions, sans place pour la finalité, puisque nous le construisons.

Ici s’insère la question de la conscience, si importante pour l’époque classique, avec Descartes, mais aussi, rétrospectivement pour nous aujourd’hui, en philosophie comme en psychologie. L’universitaire italienne Lia Levy s’est interrogée, dans deux ouvrages importants, sur la question double de la « conscience de soi » (Levy, 1995) et de la « subjectivité » (Levy, 2000) chez Spinoza.

■ Spinoza semble s'être pour le moins écarté de la notion de « conscience de soi » si intéressante pour Descartes et d'autres philosophes du XVIIe siècle ; mais Levy montre que la théorie de la connaissance que développe Spinoza dépend en réalité d'une nouvelle conception de la conscience de soi, comprise comme « capacité à se référer à soi-même comme sujet des idées ». Si l'on met en évidence le caractère dynamique de l'ontologie spinozienne (qui ne saurait nous échapper), on en vient à reconsidérer les modes finis de la substance comme les sujets des modifications même de la substance. Alors, la conscience de soi peut être comprise en tant qu'expression du conatus humain (de sa tendance) dans l'attribut-pensée. Ainsi, la capacité de se référer à soi-même comme sujet singulier sera la manière dont use l'esprit humain pour exister en acte.

■ Bien sûr, on ne peut envisager la doctrine spinozienne comme une doctrine de la subjectivité. Cependant, il semble bien qu'il soit difficile de comprendre la théorie de la connaissance humaine présentée dans *L'Éthique* sans prendre en compte une certaine conception de la « conscience de soi », impliquant une forme de théorie de la subjectivité. La connaissance de soi serait pour l'homme la manifestation de son conatus en tant qu'une unité de la pensée finie existe dans la durée. On peut considérer que l'approche de Spinoza nous dote d'une notion assez originale de la subjectivité, alternative moderne de la conception cartésienne. C'est pourquoi Levy intitule son second ouvrage *L'Automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'éthique de Spinoza* : l'« automate spirituel » est une dénomination tirée du *Traité sur la réforme de l'entendement*, paru bien avant *L'Éthique*, où il semble que Spinoza en était à s'approprier la pensée de Descartes, alors que, justement, dans cette dernière, il s'écarte de Descartes

et d’autres de ses contemporains, tout en donnant à la conscience de soi la dimension d’une subjectivité qui « persévère en son être », c’est-à-dire dynamique, habité par la puissance dynamique de la substance.

b. Livre II

« De natura et origine mentis » : *Sur la nature et l’origine de l’âme* ; sous-titre très clair pour une seconde partie, qui commence pourtant par l’affirmation que rien n’est spécifiquement humain dans tout ce qui a été dit auparavant, et même, rien n’est spécialement humain. Nous repartons du fait établi que Dieu est « chose pensante » et « chose étendue », comme c’est écrit et démontré en première partie. De plus, nous savons désormais que « l’ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l’ordre et la connexion des choses », pensée et étendue étant deux attributs de même substance. Or, nous savons aussi que ce qui constitue l’être actuel de l’âme humaine est une idée (puisque sans idée aucun autre mode du penser n’est possible – amour, désir, haine, colère, crainte…). Cette idée perçoit tout ce qui arrive dans son objet (ce qui ne signifie pas qu’elle perçoive adéquatement) ; or l’âme humaine sent qu’un corps est affecté de beaucoup de manières : elle est donc l’idée de ce corps et « le corps humain existe conformément au sentiment que nous en avons » (II, 13 et corollaire). Mais Spinoza dégage de l’homme quelque particularité remarquable, dont la modernité nous frappe, bien qu’elle soit encore entachée en partie par la conception cartésienne : bien que n’étant différent que par degrés (selon leur composition biologique et le nombre de leurs relations avec leur environnement) et non par nature, des autres animaux, l’homme se distingue par la raison, en ce qu’elle lui dicte deux règles de conduite opposables envers d’une part les autres hommes dont il recherche la concorde, d’autre part les animaux et la nature en général,

dont il peut user. On constate encore une fois que Spinoza concilie toujours le commun et le différent, avec une grande habileté logique. C'est une des caractéristiques majeures de sa pensée.

- *Une certaine conception du rapport entre l'âme et le corps* apparaît dans ce *Livre II*. La logique de l'étude spinozienne de l'âme nous renvoie à porter notre attention sur les corps, dans la mesure où un certain développement de l'âme se lie à ses perceptions du corps (dont elle est l'idée). Si « les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes », alors quant à l'âme, « il est nécessaire de connaître la nature de son objet ». Plus loin, la logique de l'étude de l'âme nous conduit à la différence entre les corps et entre les esprits : « Plus un corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois, plus son esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte » (III, 13). Or, le plus de complexité de la composition de l'être humain, comme le fait qu'il soit très souvent affecté par la richesse de ses relations avec son environnement (plus grande que dans d'autres cas), comme la spécificité de ses composantes, tout cela le rend plus apte que d'autres êtres à garder les traces de ce qui l'a affecté, à quoi il était déjà plus sensible. Mais la conception la plus importante est peut-être exprimée en corollaire de la Proposition 13 : « De là suit que l'homme consiste en un esprit et un corps, et que le corps humain existe ainsi que nous le sentons » ; ce qui se comprend encore mieux en Proposition 14 : « L'esprit humain est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre

de manières », ce qui souligne que l'esprit de l'homme ne perçoit que par l'intermédiaire de son propre corps, ce qui donne aux affections une importance d'autant plus décisive dans le système spinozien.

■ *Une théorie des genres de la connaissance* est développée ici. Spinoza se passe très bien de définir l'homme. Pas de « cogito » chez lui : l'homme pense, cela lui suffit amplement, et finalement rien n'est plus important ; « je pense » est vraisemblablement secondaire pour lui, dans la mesure où celui qui pense peut le faire avant de le savoir. Ce n'est pas tant une théorie unifiée de la connaissance qui intéresse Spinoza qu'une théorie des *genres* de la connaissance.

- *Le premier est l'imagination :* celui qui provient des perceptions du monde extérieur, qui induisent des images, des traces puis des modifications corporelles. Aux images corporelles correspondent des idées d'images. Là se produit une mise en forme des images ou traces d'images sous la forme de l'imagination (au sens littéral), qui ne donne en aucun cas une connaissance adéquate de ce que je rencontre dont elle ne me donne aucune information sur la structure interne. Il y a les images du monde et les images du corps propre, tout aussi inadéquates. On comprend qu'une lecture partisane ait pu faire croire à certain qu'il y avait ici chez Spinoza une sorte de psychophysiologie ou, pire, une préscience des neurosciences. Mais c'est tout simplement oublier que pour Spinoza, le corps n'est pas le soma des physiologistes des XXe et XXIe siècles : le corps est, pour lui, l'idée que l'âme s'en fait : « L'esprit humain ne connaît le corps humain lui-même, et ne sait qu'il existe, que par l'entremise des idées des affections dont le corps est affecté » ; la proposition 19 semble

être une réponse directe et décisive à ces anachroniques.

- *Le second est la raison.* Mais comment y accéder ? Spinoza fait ici usage d'une logique de la concordance, des correspondances analogiques : pour lui, notre pensée dispose de notions communes qui ont leurs correspondances dans les propriétés communes de l'étendue. Ce sont par exemple les idées de l'étendue, de la durée, de la figure, de l'espace ; ces idées sont nécessairement adéquates. Développer l'utilisation de ces notions communes sera pour chacun le seul moyen de développer ce second genre de connaissances. Chaque homme est potentiellement rationnel mais tous les hommes ne le deviennent pas. Mais ce genre de la connaissance ne nous donne que des lois universelles, sans nous permettre d'emblée la connaissance de toutes les essences du monde. Ce genre de connaissance nous donne plus de moyens que de réponses, de savoirs.
- *Le troisième est l'intuition :* mais à condition de comprendre l'intuition comme elle était comprise à l'époque de Spinoza, et par Spinoza : déduisant les essences de certaines choses singulières de l'idée de l'essence de certains attributs de Dieu. La « science intuitive » est déductive. Elle cherche à atteindre la connaissance vraie de Dieu, c'est-à-dire de *l'enchaînement des causes dans la nature*. Elle est donc supérieure aux deux précédentes, mais elle n'est pas toujours adéquate.

On est frappé par l'humilité de Spinoza par rapport à la connaissance, qui toujours peut être inadéquate.

c. Livre III

Explicitement dévolu à l'origine et à la nature des *affects*, ce qui est quand même une nouveauté dans l'histoire de la philosophie, cette partie concerne évidemment au premier

chef une histoire de la psychologie qui ne saurait se limiter à une histoire de la philosophie de l'âme ou de l'esprit. Les affects sont de deux sortes (et ce ne sont jamais des « émotions » au sens où les neurosciences l'entendent aujourd'hui). Les passions provoquent en nous la « servitude » (sic) de l'impuissance et du déchirement, et la recherche des remèdes à l'aide de la puissance de la raison participe de la liberté. Contrairement à Descartes, qui voit dans le corps les passions et dans l'âme l'action, Spinoza considère que toute augmentation de la puissance d'agir dans le corps correspond à l'augmentation de la puissance d'agir de l'âme, puisque nous sommes dans le registre de l'unité des attributs et donc de l'âme et du corps : « l'âme et le corps sont actifs ensemble lorsqu'ils sont cause adéquate, passifs ensembles lorsqu'ils sont cause adéquate. Le passage à l'activité implique donc une connaissance de la vie des affects, nous explique Pierre-François Moreau » (Moreau, 2003). Ce qui est tout à fait nouveau chez Spinoza est une approche ontologique des passions, développementale, même : la taxinomie qu'il opère est celle de leur genèse, commençant par les passions primitives, montrant comme elles se spécifient, s'associent puis se transforment.

- *Trois passions primitives* : désir, joie et tristesse. Elles sont les trois formes liées aux modifications de la puissance d'agir. Le *désir* est la tendance prise par le sujet afin de persévérer en son être ; la *joie* est augmentation de la puissance d'agir du sujet ; la *tristesse* en est la diminution.
- *Division en deux types de passions :*
  - *Selon les liens objectaux :* il s'agit d'une forme d'objectivation relationnelle (joie devient amour et tristesse devient haine dans la relation avec les objets) ;

- *Selon des liens de similitude :* dans les mécanismes d’identification où se produisent des phénomènes d’imitation des affects (nous aimons ceux qui aiment ce que nous aimons et haïssons ceux qui les haïssent). Or, l’imitation des affects est au fondement de la construction du comportement qui n’appartient pas au sujet. Il est des passions qui naissent sans rapport avec l’objet ou son attitude, elles naissent en nous seul, en rapport avec l’attitude d’un tiers avec cet objet, parce que ce tiers nous ressemble (on est très proche de la notion de « rivalité mimétique » exposée par René Girard dans les années 1970, sans pouvoir dire s’il s’en est directement inspiré). On a ici non pas la définition que pourrait donner Spinoza de l’homme, ou même d’un homme, il ne la donne pas ; mais nous avons cette « chose semblable à nous » qui peut être un homme, si nous le sommes.

Peut-on considérer qu’il y a, chez Spinoza, une *théorie de l’affectivité mimétique*, de la *sympathie*, ou de l’*imitation affective ?* Ce serait très important, parce qu’elle apparaîtrait avant Adam Smith à qui l’on doit la première théorie repérable comme telle, bien que nous verrons en quoi, chez Locke, on en a un précurseur (en tant qu’opérateur notionnel ; nous ne disons pas « Locke est le précurseur de »). Toujours est-il que l’on trouve chez Spinoza des arguments forts pour défendre cette préséance d’une théorie de la sympathie avant l’heure, une théorie des affects mimétiques. À l’heure où nous écrivons qui voit tant de travaux les plus divers en quantité et en qualité construits sur le néologisme d’un psychologue contemporain de Freud et Husserl d’« em-pathie », il intéressant de retrouver les traces archéologiques d’une telle conception, avec ce qu’elle peut avoir eu de précis, pour Spinoza ; ou plutôt le sens précis que lui avait donné le philosophe d’Amsterdam.

■ Car tout semble partir de cet énoncé, qui est déjà dans le Livre II et précise ce qu'est une affectation (ce qui est affecté en tant qu'affection) : « L'idée d'une quelconque manière dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du corps humain et en même temps la nature du corps extérieur » (Proposition 16). Déjà il y a ici une similitude, dont le sens nous est donné par cette enveloppe commune par l'idée. Mais *c'est l'affect qui est contagieux*, comme l'énonce clairement la proposition 27 du Livre III : « De ce que nous imaginons une chose semblable à nous, et que nous n'avons poursuivie d'aucun affect, affectée d'un certain affect, nous sommes par là même affectés d'un affect semblable ». Autrement dit : il nous suffit d'imaginer qu'une chose du même type que nous (une autre personne, par exemple) éprouve un certain affect, même si nous n'éprouvons aucun affect pour cette chose, nous éprouverons tout de même un affect semblable à celui qu'elle éprouve… Souvenons-nous de ce que Spinoza nomme « imagination » : parmi les *genres* de la connaissance, celui qui provient des perceptions du monde extérieur, qui induisent des images, des traces puis des modifications corporelles. L'imagination est donc vraiment le genre de la connaissance qui est idoine à cette contagion d'affects. L'important est ici le statut de la représentation, tout différent de celui que donne Descartes (car en une autre matière, si l'on peut dire, qui était la pensée rationnelle) : le fait, on ne peut plus simple, basique, qu'une chose qui nous est semblable éprouve un sentiment provoque le même sentiment en nous est une proposition insuffisante ; il faut dire : le fait que nous nous *représentons* qu'une chose qui nous est semblable éprouve tel sentiment provoque en nous le même sentiment. Spinoza nous dit aussi que ces affects s'associent dans notre mémoire : « Si l'esprit a déjà été

affecté par deux affects à la fois, lorsqu'ensuite l'un des deux l'affectera, l'autre l'affectera aussi » (III, 14), proposition très novatrice encore, et qui aura le succès qu'on sait jusqu'aux conceptions connexionnistes de la psychologie cognitive, en passant par la psychologie associationniste du XIXe siècle et la psychanalyse. Enfin, il précise l'indétermination des affects, qui surgissent par devers nous, par « accident » : « N'importe quelle chose peut être par accident, cause de tristesse, de joie, de désir » (III, 15). L'ambivalence des sentiments, même, est énoncée par Spinoza : « Si nous imaginons qu'une chose qui nous affecte habituellement d'un affect de tristesse a quelque ressemblance avec une autre qui nous affecte habituellement d'un affect de joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons » (III, 17) ; avec ici l'apparition d'un facteur quantitatif qui est aussi très novateur. Le rapport de l'affect au temps n'est pas oublié : « L'homme, suite à l'image d'une chose passée ou future, est affecté du même affect de joie ou de tristesse que suite à l'image d'une chose présente » (III, 18).

■ Mais Spinoza est encore plus intéressant quand il développe les conséquences d'une conflictualité affective plus profonde, qui provoque en nous un *fluctuatio animi* : « flottement d'âme » : « Si nous imaginons que quelqu'un aime, ou désire, ou a en haine, quelque chose que nous-même aimons, désirons ou avons en haine, par là même nous aimerons, etc., la chose avec plus de constance. Et si nous imaginons qu'il a en aversion ce que nous aimons, ou inversement, alors nous pâtirons d'un flottement d'âme (*tum animi fluctuationem patiemur*) » (III, 31). Nous sommes tellement influençables par la représentation imaginative que nous avons des sentiments d'autrui, qu'il vaudrait mieux

trouver une issue à ce flottement. La solution que propose Spinoza est à la fois psychologique, politique et morale : nous allons faire en sorte d'élaborer des sentiments communs. Car, si les hommes ont toujours tendance à désirer que les autres vivent selon le même *ingenium* qu'eux-mêmes, cela provient bien de cette caractéristique de la nature humaine qu'est l'*imitatio affectum*. Spinoza souligne les dangers de cette contagion affective dans la proposition suivante : « Si nous imaginons que quelqu'un jouit d'une certaine chose qu'un seul peut posséder, nous nous efforcerons de faire qu'il ne la possède pas » (III, 32). En psychologue, Spinoza met le doigt sur les conséquences d'un élément affectif puissant, l'*envie* (qui sera l'objet implicite du travail de Rousseau sur la propriété, puis bien plus tard décrit par le menu de ses mécanismes et de ses origines infantiles par la psychanalyste Mélanie Klein) : par imitation de l'affect d'autrui, nous pouvons certes aimer une chose comme cet autrui, mais pire, nous pouvons désirer la posséder à sa place. Donc, et c'est très important : le même mouvement psychologique qui nous porte à aimer fait que nous pouvons désirer déposséder (cet autrui *à l'image duquel* nous désirons). *Représentation* et *affect* se trouvent ainsi liés, pour le meilleur comme pour le pire. Le même mouvement psychique nous amène à éprouver compassion et envie. Nous voyons comment la lecture de Spinoza pourrait nous mettre sur la voie d'une relativisation de la naïveté dans laquelle aujourd'hui nous tombons (certains d'entre nous tombent) avec cette idéalisation imbécile de la *sympathie*, rebaptisée « empathie » dans le but chimérique et vain d'en faire un concept.

■ On peut donc bien concéder à Spinoza qu'il nous propose une théorie de la sympathie avec ce principe de la similitude des affects, comme on lui a concédé de

fournir une théorie de la conscience de soi qui anticipe une certaine forme de subjectivité. Il nous donne ici une loi d'explication des relations interindividuelles, enracinée dans les affects, liée avec le corps et la représentation, donc les idées. On reconnaît à cette théorie des affects sympathiques une originalité totale par rapport aux autres philosophes de son époque ; elle se répartit en trois thématiques que l'on pourrait rapprocher *a posteriori* de points de vue communs à ceux de Freud :

- Le primat de la force dynamique (la tendance, le conatus) des affects sur l'objet ; mais ce n'est pas non plus la pulsion.
- La prévalence de la *représentation*, même dans le cas de l'imitation et de la contagion des affects (qui fait pourtant penser à la « psychologie collective » de Freud) ; d'autant que cette représentation est chez Spinoza comme chez Freud *inconsciente* et de l'ordre de l'image (« représentation de choses » de Freud) ; le motif (affectif) est lié à la représentation, et est également inconscient.
- Freud comme Spinoza se sont donné comme visée de comprendre rationnellement ces mécanismes inconscients.

d. Livre IV

Ici, la puissance des affects et l'impuissance de la raison sont traitées et développés en tant qu'elles engendrent la *servitude*. En effet, si la raison peut se développer en chacun, elle est plus faible que l'affection. Même si l'homme envisage le bien, il peut ainsi faire le mal. C'est pourquoi Spinoza cherche à savoir ce que la raison prescrit et quels affects pourraient bien s'accorder à elle. Spinoza n'établit pas une morale ou plutôt une sagesse, qui était une domination illusoire de la raison sur les passions humaines, sur l'humain tel qu'il est, au fond. Spinoza n'est pas dupe de

la nature humaine, et préfère la voir telle qu'elle est. La naturalité humaine des affects, leur incarnation, et l'inadéquation de nos représentations premières, parce qu'elles dépendent de l'imagination d'abord ; voilà de quoi devenir beaucoup plus modeste, même si Spinoza exprime clairement la contradiction qui le fait rejoindre Freud : la raison seule peut permettre de conduire les hommes, mais elle ne peut, à elle seule les rendre libres. La servitude est donc partout, mais « A toutes les actions auxquelles nous détermine un affect qui est une passion, nous pouvons être déterminés sans lui par la raison » (IV, 59). Voici le projet spinozien. Cette sorte de remplacement doit nous motiver à penser nos affects et surtout à passer de l'imagination à l'intellection, comme le Livre II l'évoquait. Même relatif, tout pouvoir repris aux affects par la raison permet aux hommes de rester parfois maître en leur propre demeure (corporelle) et surtout de vivre entre eux. C'est pourquoi la dimension politique de ce dégagement des affects est ici très important : « Le souverain bien de ceux qui suivent la vertu est commun à tous, et tous peuvent en jouir également » (IV, 36), en tant qu'« agir par vertu est agir sous la conduite de la raison » (IV, 36, démonstration). Or, « Le bien auquel aspire pour soi chaque homme qui suit la vertu, il le désirera aussi pour tous les autres hommes, et d'autant plus qu'il possédera une plus grande connaissance de Dieu » (IV, 37) : la délibération en vertu du bien commun, que nous retrouverons chez Locke et les Lumières, fait *concorder* (et on parle effectivement de « concorde ») les intérêts de chacun et de tous, si tant est que le terme « intérêts », par trop actuel, doit être entendu dans le sens de « bien », non pas en tant que possession mais du bien. Notons que cette concorde n'est possible qu'à condition d'avoir atteint ce troisième niveau dans les genres de la connaissance énoncé aussi au Livre II : celui qui cherche à atteindre la connaissance vraie de Dieu, c'est-à-dire de *l'enchaînement des causes dans la nature*. Cette

forme supérieure de raison situe le sujet humain dans le contexte d'une direction de sa conduite en fonction des exigences divines, c'est-à-dire de la nature, de sa nature, en laquelle, seulement, il est libre et peut persévérer en sa nature, persévérer en soi-même. C'est sa seule chance véritable d'échapper à la servitude : « L'homme que mène la raison est plus libre dans la cité, où il vit selon le décret commun, que dans la solitude, où il n'obéit qu'à lui-même » (IV, 73). D'un point de vue plus politique, ce n'est pas la crainte qui doit guider les hommes (ce qui fait évidemment rupture avec les règles instituées par les juifs comme par les chrétiens), mais la raison ; « Qui est mené par la crainte et fait le bien pour éviter le mal n'est pas mené par la raison » (IV, 63), ce qui revient à la question de la bonne foi : « L'homme libre n'agit jamais trompeusement, mais toujours de bonne foi » (IV, 72).

e. Livre V

Spinoza continue de s'interroger sur cette liberté qui passe, chez l'homme, par sa nature persévérante en la pensée comme dans les affects. D'une part, il se demande comment l'homme pourrait gouverner ses affects, or il fait la démonstration que c'est en renonçant à vouloir les dominer que l'on y accède afin de les mettre au travail. Cette conception, qui ne se dit pas comme telle, est celle exactement du négatif et de son dépassement qui inspirera Hegel : c'est qui est difficile pour nous qui est pourtant le moteur d'une réaction puis d'une élaboration. Nietzsche écrira « Tout ce qui ne nous tue pas nous rend plus fort » dans ce même sens. On voit ici de quelle généalogie philosophique leurs démarchent ressortissent, et par-là dans quelle veine ils avancent, quel est le fil rouge. D'autre part, Spinoza se demande si l'âme sans le corps est possible ; il semble qu'il propose effectivement une réponse, qui est celle de l'éternité, où l'âme pourrait être ainsi libre même du corps (et des affects, en une joie

épurée du corporel), et atteindre ainsi à la béatitude par la vertu la plus proche de Dieu.

4. Locke (1632-1704)

Locke veut appliquer à la chose mentale, au *Mind*, une sorte de méthode géométrique (c'est le paradigme du siècle), une forme d'analyse expérimentale fondée sur les données et introspectives du « sens interne » et de la « réflexion ». L'Idée (*Idea*) de la tradition cartésienne n'est plus ce concept plus ou moins néo-platonicien, mais l'objet d'une analyse introspective. C'est par cette méthode qu'il repère des *états mentaux* et leur *flux conscient*, qui participent de la forme spécifique de la vie mentale. Les philosophes et les psychologues ultérieurs n'auront de cesse d'explorer de telles pistes, au moins jusqu'à Bergson ou Janet. Mais, plus loin encore de lui et plus proches de nous sont les travaux de psychologie cognitive et de philosophie de l'esprit dont on peut s'étonner, à la lecture de Locke, qu'ils semblent en redécouvrir bien des thèmes, ou pour le dire de façon moins bienveillante, qui n'ont pas été capables de sortir de l'ornière de notions qui ont pourtant été élaborées par le moyen de l'introspection, dont on connaît l'infidélité épistémique.

a. Éléments de biographie liée à la psychologie de John Locke

Il est peut-être un théoricien de la politique et de la psychologie avant d'être un philosophe. On a voulu en faire aussi un théoricien de la connaissance, parce qu'il en explore les limites de possibilité pour l'esprit humain, mais il n'est pas non plus, à proprement parler, un épistémologue. Mais John Locke opère un « renversement » considérable, selon les mots de Braunstein et Pewzner, qui lui donne un statut de fondateur, à bien des égards, de la psychologie.

On a vu l’importance néoplatonicienne des *idées innées* pour Descartes, qui sont l’objet d’une « connaissance immédiate » comme d’un certain rejet de l’expérience, dont Malebranche (1638-1715), autre philosophe français, est aussi l’un des chantres, et pour qui la connaissance de soi ne peut tout simplement être considérée comme digne de ce nom, car elle est une « connaissance expérimentale », c’est-à-dire introspective. Précisons qu’*expérimental*, à cette époque (on est encore loin de Claude Bernard) signifie « vécu », le mot, en français comme en anglais correspond au même sens (*experience*, ou *experiencing* dans la forme progressive, ne sont pas *experiment* qui donnera *expérimentation*, même mot dans les deux langues). Une science de l’expérience ne peut être qu’imparfaite pour Malebranche, et c’est un euphémisme. Pourtant, pour Hobbes (1588-1679) déjà, et cette différence entre « philosophie continentale » et « philosophie anglophone » commence probablement avec lui : « La sensation est le principe de la connaissance des principes eux-mêmes, et la science est tout entière dérivée d’elle ». Une nouvelle théorie de la connaissance prend son essor au XVIIIe siècle, et consacre l’*empirisme*. L’événement matériel détermine la formation des idées. Pour le « sensualisme », la sensation, traduction de l’état corporel, polarise toutes les attentions. En Angleterre Locke, et en France Condillac (1714-1780), seront les plus dignes représentants de cette tendance pour laquelle l’*observation* joue un rôle déterminant. La médecine et la pédagogie ont alors partie liée avec cette approche, et continueront à l’avoir. La critique des idées innées, et la création du « mind » seront les deux pierres de touche de l’amorce de cette tendance, que nous nommons comme telle, puisqu’il s’agit d’un véritable courant dynamique qui coule encore en psychologie aujourd’hui, très puissamment, relayé même par la psychanalyse, même si cette dernière fait confluer d’autres courants. Mais, pour Freud : « Il faut se souvenir

que toutes les représentations sont issues de perceptions, qu'elles en sont les répétitions » (« La Négation », 1925). Pour Freud, la pensée est avant tout un travail sur les représentations, forcément dérivées de perceptions. John Locke est le premier à dire, finalement, la même chose, quand il affirme que finalement la pensée est en somme l'association des sensations qui s'accumulent sur la « table rase » de notre esprit (conçu comme un espace) pour former les idées. Aussi, même si la présence de « sensations internes » et d'une *réflexion* des idées sont importantes chez Locke, tout commence-t-il par la réfutation de l'innéisme des idées chez lui, réfutation contre Descartes, mais aussi les néoplatoniciens d'Oxford, bien sûr. Pour fonder une authentique psychologie, il était nécessaire que fussent réfutées les idées innées.

Sa vie, la période historique on ne peut plus conflictuelle qu'il traversa, bouleversée par une deux révolutions, son engagement politique et les métiers qu'il exerça, de la médecine à la pédagogie en passant par la diplomatie et la pensée politique, font de Locke un philosophe de son temps : homme d'action avant que d'être un homme de méditation. Après ses études supérieures commencées en 1652 à Oxford, où il fait ses humanités, et étudie aussi la logique, la rhétorique et la morale, John Locke commence à s'intéresser aux disciplines scientifiques : astronomie et *philosophie naturelle*. Cette dernière est une épistémologie au sens anglais : la connaissance *des choses mêmes* est son but. Il devient lecteur de grec en 1660 et jusqu'en 1666, il participe à des activités intellectuelles surtout scientifiques, celles qui se développent à cette époque et à cet endroit. Il s'initie à la philosophie expérimentale avec John Wilkins, à la médecine surtout, avec Thomas Willis, Ralph Bathurst et en particulier Thomas Sydenham qui plaide pour une médecine de l'observation contre la médecine scolastique. Il participe à des recherches de chimie, de météorologie, et de médecine. C'est alors qu'il s'intéresse à la politique qu'il

fait la rencontre, en 1666, de Lord Ashley, premier comte de Shaftesbury, dont il devient médecin, secrétaire et conseiller politique, et l'accompagnera jusqu'à sa mort en 1683, qui le contraint à émigrer en Hollande quelques années. Celles-ci s'avéreront fructueuses, puisqu'il travaille à son *Essai philosophique sur l'entendement humain* (entrepris depuis au moins 1661), à sa *Lettre sur la tolérance*, et aux futures *Pensées sur l'éducation*. Il commence ses *Deux traités du gouvernement civil*. Le retour en Angleterre date de 1889.

Les *Deux traités du gouvernement civil* sont publiés de manière anonyme, ainsi que la *Lettre sur la tolérance*. L'*Essai philosophique sur l'entendement humain* est publié en son nom, ce qui ne sera le cas d'aucune autre de ses œuvres. Locke, à travers l'ensemble de son œuvre aura finalement posé quatre questions, identifiées par Michaud :

- Comment connaissons-nous la loi universelle et nos devoirs ?
- Qui doit gouverner et comment ?
- Que pouvons-nous connaître et avec quel degré de certitude ?
- Comment faut-il élever nos enfants pour qu'ils deviennent des individus libres ?

Locke est un homme d'équilibre, non dogmatique, et il n'est pas un philosophe de système : pour lui, il n'y a pas de principes de la philosophie. Il élabore sa méthode progressivement sans *a priori*. Serait-il avant tout, plutôt qu'empiriste, un philosophe pragmatique ? Il est nuancé :

- Empiriste mais rationaliste ;
- Chrétien convaincu mais critique rationnel ;
- Libéral (au sens anglais de l'époque) et favorable à une certaine forme d'individualisme, mais respectueux de la loi (quand elle est juste et démocratique) ;
- Scientifique mais sceptique.

b. Que doit-on à Locke ?

b.1. La critique des idées innées fondatrice d'une psychologie

Partisan d'une philosophie ne se réclamant que de l'expérience, contre le rationalisme cartésien, son objet privilégié est la *nature* comme donnée d'observation. Cette épistémologie met de côté la recherche de l'essence des choses et des causes premières (ou finales) et privilégie la description des faits afin de mettre en évidence des lois de plus en plus générales, selon lesquelles les phénomènes se produisent. Il s'agit donc d'un empirisme certes, mais teinté de phénoménisme, en particulier en psychologie qui, on le verra avec Hume, ne dénigre en rien ce qui se passe du côté de la « chambre obscure » (expression lockienne). Il s'agit d'appliquer la science de la nature, quoi qu'il en soit, ainsi posée, à l'objet d'investigation ; la méthode qui se crée chez Locke au fur et à mesure que s'élabore la recherche. Or, l'*Essay* est une recherche qui mène de la sensation à la pensée.

Soumettre l'entendement humain à une observation attentive, sans se soucier de la nature de l'âme ni de son union ou non avec le corps (quoique chez Locke, on voie se dessiner une certaine articulation) : tel est le but. Locke étudie l'esprit humain, ou plutôt l'*entendement*, c'est-à-dire l'intellection dans les limites des facultés de l'esprit, afin de « nettoyer un peu le terrain » (*sic*). L'entendement humain ne peut tout comprendre (au sens littéral d'embrasser) : « Il était nécessaire d'examiner nos moyens de connaître, et de voir quels objets notre entendement est ou n'est pas capable d'atteindre » pour avancer vers les questions les plus diverses ; et même si la légende veut que cette visée lui soit venue en présence de quelques amis pour avancer sur les questions de religion, de morale et de politique, l'*Essay* n'en est pas moins devenu un ouvrage de psychologie.

Or, les idées étant le contenu de l’entendement, il est logique de commencer par en étudier la nature et la formation. La méthode consiste à remonter jusqu’aux idées simples (celles qui ne sont pas encore devenues complexes par combinaison avec d’autres idées, cf. Livre II). C’est dans un deuxième temps que Locke s’intéresse à l’expérience sensible. Contrairement à conception cartésienne des idées innées, Locke montre en quoi les idées proviennent de l’expérience, et de l’expérience seule. C’est principalement de son expérience de pédagogue qu’il tire ce constat : les enfants ne disposent d’aucune idée innée, ni des liens logiques qui peuvent les associer ou les différencier de diverses manières ; tout cela s’apprend. Par ailleurs, si toutes les idées proviennent de l’expérience, elles ne proviennent pas seulement des données sensorielles : certaines proviennent de la *réflexion*. Contre Descartes et Spinoza, Locke affirme que ni notions ni principes innés n’habitent l’esprit humain. L’âme est « au commencement » une *tabula rasa :*

> *Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons, et sur lesquelles nous réfléchissons, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées. Les objets extérieurs fournissent à l’esprit les idées des qualités sensibles, c’est-à-dire toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous ; et l’esprit fournit à l’entendement des idées de ses propres opérations. (Livre II, 1-5)*

Mais le texte de Locke est plus subtil qu’on pourrait le croire par une lecture rapide ou convenue (chacun a tendance à y trouver ce qu’il cherche) : il distingue constamment l’âme, l’esprit et l’entendement. Il dit peu sur l’âme, mais elle existe. L’esprit est un contenant pour l’entendement qui est processuel autant qu’il contient les

idées, mais plutôt il les forme et les « travaille », ce que nous reprendrons par la suite brièvement. Peut-être est-ce ici la faiblesse du propos : « avoir des idées et avoir des perceptions, c'est une seule et même chose », bien que des idées s'installe dans notre esprit, comme par analogie (de simples reflets du réel) et d'autres sont produites par l'entendement, par réflexion. Lorsque l'esprit considère ses propres opérations, il en tire des notions multiples, par réflexion, c'est-à-dire doute, croyance, addition, soustraction, comparaison, etc. Aussi, dès qu'il y a sensation, ou dès qu'il y a production de l'entendement, y a-t-il idée. Il est impossible de sentir ou de penser sans en avoir l'idée. Ce *dédoublement*, comme dans la phrase de Freud citée, est *idée de l'idée*. C'est une conscience cognitive immédiate, qui exclue cependant une conception cartésienne très intéressante : celle que l'âme pense toujours, qui laissait une place à l'inconscient (même implicitement, évidemment). L'autre exclusion est celle à propos de quoi Spinoza insistait tant (rappelons qu'ils sont contemporains) : les *affects*. Peut-être est-ce là une sorte de double limite qui fait de son modèle d'une part un modèle justement, pour la philosophie de l'esprit et une psychologie cognitive serrée, alors que Locke a fondé un modèle qui à la fois souligne l'indéniable lien entre perception et représentation, qui intéresse tant la psychanalyse et toute la psychologie d'aujourd'hui (et a passionné Merleau-Ponty), mais il a, en mettant de côté de son modèle et les affects et l'inconscient (une place pour son ouverture), déroulé un chemin moins fermé qui découlait de Descartes et de Spinoza.

Cependant, cette façon de concevoir l'esprit a influencé une psychologie objectiviste inquiète des incertitudes des affects et de l'inconscient qui convient à de nombreux successeurs de Locke, emportés par la fièvre d'une science pure, édulcorée du mystère : elle serait à la psychologie dynamique ce que Rousseau est à Hobbes ? C'est un

reproche généalogique que l'on peut faire aux sciences cognitives aujourd'hui, et qui contribue peut-être à leur échec à intégrer une théorie des affects et de l'inconscient comme instance vivante qui ne soit pas qu'une négation de ce qui est, *hic et nunc*, *conscient*, et même à aller jusqu'au déni, chez certains, de la dimension d'un espace psychique (en remplaçant, par exemple psychologie cognitive par sciences cognitives). Tout un courant plus ou moins opposé, mais pas nécessairement, comme celui qu'a incarné Freud, n'oubliera pas la *tendance* (le *conatus* spinozien), sans verser seulement dans un romantisme psychologique pourtant à venir, avec Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, etc. L'histoire de la psychologie n'est pas autre qu'un entrelac d'entrelacs, pour employer un mot qu'affectionnait justement quelqu'un dont le projet avait été cette réconciliation presque impossible avant lui, et décidément ratée après, en la personne de Maurice Merleau-Ponty, dont tous se réclament aujourd'hui en trahissant allègrement sa pensée. Mais nous en sommes encore bien loin avec Locke et ceux qui l'ont suivi. Or, Locke n'est pas seulement un psychologue des idées froides. Il est aussi celui qui, avec la notion de « personne », introduit autour d'une instance moïque, la notion d'identité personnelle, dont on connaît aussi le succès jusqu'à nos jours. Tous ces éléments plaident en faveur d'une étude un peu plus poussée de son œuvre majeure pour la psychologie.

b.2. L'Essai philosophique sur l'entendement humain (1689)

L'Essay se veut d'assez modeste ambition en comparaison des scientifiques qui lui sont contemporains (Huygens, Newton, Sydenham, Boyle) : une simple enquête philosophique sur la nature de l'entendement et ses pouvoirs. L'Essay doit déterminer « l'origine, la certitude et l'étendue de la connaissance humaine, en même temps que les fondements, les degrés de la croyance, de l'opinion et de

l’assentiment » (I, 1-2). Il s’agit d’élaborer une méthode d’utilisation de notre entendement adaptée, non tant à ses objets qu’à nos capacités humaines, tant il est vrai que certaines choses nous resteront à tout jamais inaccessibles ; notre entendement ne peut les comprendre, il serait vain et perte de temps que de s’obstiner à y insister ; ce qui importe sera l’adéquation entre nos véritables facultés et les objets de la réalité (I, 1-5).

Si Locke propose une « division des sciences » en une *Physique* ou philosophie naturelle (« connaissance des choses telles qu’elles sont dans leur être, constitution, propriétés, opérations » ; IV, 21), une *Pratique* (« art d’appliquer correctement nos pouvoirs et actions pour atteindre les choses bonnes et utiles ») et une *Sémiotique* ou « doctrine ses signes », dont l’objet est de « considérer la nature des signes dont l’esprit use pour comprendre les choses ou transmettre leur connaissance aux autres », appelée encore *Logique* (parmi les signes, les *idées* qui nous rapportent aux choses et les *mots* qui servent de marque aux idées) ; il propose de passer par la « voie des idées », celles-ci étant notre connexion avec les choses. On voit bien que l’Essay vise la *Pratique*, même s’il commence par la *Logique*. C’est une chronologie dans la démarche que l’on retrouvera chez Kant, comme le souligne Michaud (la *Logique transcendantale*) également dans une perspective critique.

Il est remarquable que les deux premiers livres forment un ensemble, et les deux suivants un autre. En effet, le Livre I expose tout ce qui justifie la pertinence des suivants, et en particulier l’existence d’idées, objets de l’entendement, énumérées avec les procédés qui les assemblent en pensée, dans le second Livre. Quant aux Livre III et Livre IV, il est remarquable qu’ils constituent ensemble une psychologie et surtout une philosophie du langage et de la connaissance (ce qui explique que nous y passerons moins de temps), comme le fera bien plus tard la

philosophie analytique extra-continentale, autant philosophie du langage qu'épistémologie. Mais la veine vient de là, si l'on accepte cette métaphore de la veine de charbon dans la roche, que le mineur, le géologue et parfois l'archéologue remontent. Or, quoi qu'on en dise, que certains l'aient prétendu ou que certains le prétendent encore, Locke est beaucoup plus raffiné et beaucoup plus ouvert dans ce qu'il embrasse que ne le serait un « précurseur » (qui d'ailleurs n'existe pas, nous l'avons dit) de l'actuelle *philosophy of mind*, pour la simple raison qu'il ne réduit jamais l'entendement à un *mind*, c'est-à-dire justement à un esprit cognitif, une « boîte noire », dans la langue actuelle. Ni la *tendance* (*conatus*) ni même l'inconscient ne sont, en réalité, totalement négligés. Locke voit l'esprit comme vivant en l'être vivant. Quant à sa philosophie du langage, elle est elle-même très riche sur le plan sémantique et n'abandonne pas totalement les *affections*, pour parler comme Spinoza. Même si une certaine philosophie extra-continentale apparaît avec lui, le travail de Locke ne peut se résumer simplement.

Assez vite, nous nous apercevons qu'au-delà de l'intention déjà rappelée, Locke s'appuie sur une très solide expérience, un vécu de médecin et de pédagogue (pour ce dernier, son ultime ouvrage constitue un des premiers traités en la matière ; décidément ; il est un inventeur). La justification du caractère impossible de l'innéité des idées n'aurait pas été possible sans cette expérience préalable, pratique, pragmatique. Car Locke établit avec clarté que pour démontrer la fausseté des idées innées, le meilleur moyen est de montrer par quels moyens les idées se forment réellement dans l'esprit. C'est pourquoi, après avoir démonté un certain nombre de préjugés, au nombre desquels on compte l'exemple pratique de l'éducation morale, il prend la peine d'expliquer le processus d'acquisition des idées.

Conjointement à l’argument éducatif, Locke prend celui de l’*assentiment* universel. Cette question de l’assentiment fonde une psychologie en première personne et reconnaît une *subjectivité* humaine, partagée ou non dans le *consentement* social. Locke prépare Rousseau, c’est tout à fait évident. L’idée de « consentement universel » prouve d’existence impossible de principes moraux innés, dans la mesure où il n’existe aucun principe pour lequel l’humanité entière puisse donner un même assentiment (I, 2-4).

Ce n’est pas « imprimé » à l’avance dans l’esprit. Ce terme d’impression est très usité par Locke. Il s’agit ici des « principes pratiques », en fait *principes moraux* ayant un impact dans l’action sociale : comment ceux-ci exigent un apprentissage pour être admis : « les principes pratiques sont loin d’être universellement reçus » (I, 3-1). Il y a au moins deux raisons à cela : d’abord la différence entre les individus, ensuite la différence entre les peuples de l’humanité : « la fidélité et la justice ne sont pas reconnues par tous comme principes » ; Locke prend comme exemple les transgressions, les gens qui enfreignent les lois. Le cas des principes de respect à l’égard des enfants sont ici rappelés par Locke le pédagogue : face au principe « *Parents, protégez et aimez vos enfants* […] des cas d’abandon, d’abus, et même de meurtre d’enfants ; il ne faut pas non plus y voir seulement quelque chose qui est plus que la brutalité chez certains peuples sauvages et barbares, alors qu’on se souvient que c’était une pratique courante, acceptée par les Grecs et les Romains d’exposer sans pitié ni remords les enfants innocents » (I, 3-12). La question de l’acquisition de la loi comme limite à la tendance à l’exaction humaine prend chez lui un relief important.

Locke prend soin d’expliciter le processus d’apprentissage de l’éducation morale chez l’enfant. Pour résumer, les adultes qui ont ce type de charge, dont il ne semble pas d’ailleurs avoir très bonne opinion, car il est

éducateur éclairé partisan d’une pédagogie de la connaissance scientifique par l’observation naturelle et s’appuyant sur les goûts des enfants (« Ceux qui veillent, comme ils disent… », I, 4-22) ; et il semble que Locke trouve que la tâche soit un peu facile et déséquilibrée, en commentant entre parenthèses. C’est rapidement que Locke nous explique que, devenus adultes, ces anciens enfants perdent le souvenir de la manière de ce qui s’est acquis a été mémorisé, d’autant que généralement, cela fut inculqué par des adultes qui ont recherché à être admirés et estimés par l’enfant. Cet oubli est suffisant à donner l’illusion (et rein n’est plus proche de la certitude que l’illusion) que ces principes ont *toujours* été là, imprimés à l’avance. On notera la remarque sur le processus un peu pervers de conviction de l’enfant, cette *séduction*, et que certaines psychologies d’aujourd’hui font survivre le même type d’illusion, comme l’éthologie évolutionniste, par exemple, qui croit parfois en la similitude entre certains animaux comme les singes et les enfants dans une perspective, en réalité de confusion entre ontogénèse et phylogénèse pourtant révolue, et continuent de chercher par exemple les origines de l’éthique (rien de moins !) chez l’animal, parce qu’il est un primate, comme nous humains, le sommes (de Waal).

Locke s’intéresse particulièrement à la *mémoire*, et c’est pour mieux invalider la notion platonicienne de « réminiscence ». Le lien avec la conscience est indéfectible. Ce qui est très intéressant pour nous est que Locke effleure même la question d’un inconscient, sans évidemment le concevoir ainsi, et l’on a vu qu’il en est loin. Pourtant, il explique que peuvent exister des idées qui ne se *manifestent* pas effectivement, alors qu’elles peuvent cependant demeurer dans l’esprit, à condition d’être dans la mémoire. Mais ces mêmes idées ne peuvent qu’être entrées dans l’esprit à un moment ou à un autre :

> *Les sens d'abord font entre les idées singulières et meublent la pièce jusqu'alors restée vide, l'esprit s'accoutume progressivement à certaines d'entre elles, qui sont ainsi logées dans la mémoire, et dotées de nom ; puis il poursuit, il abstrait les idées et apprend progressivement à employer des noms généraux. C'est ainsi que l'esprit en vient à être doté d'idées et de langage, matériaux sur lesquels il exerce sa capacité discursive ; l'exercice de la raison devient ainsi de jour en jour plus visible, au fur et à mesure où le nombre de matériaux à travailler s'accroît. (I, 1-15)*

Ici, Locke nous introduit à la question du langage, qui sera développée dans le Livre III, aux opérations mentales développées dans le Livre II et nous donne un modèle de la pensée intellective comme *travail* de ses matériaux, ce qui est absolument nouveau et constitue évidemment une caractéristique majeure de la psychologie en tant que discipline. Il faut ajouter ici quelques mots concernant le Livre II, à propos du « pouvoir » d'agir, avant de revenir, ultérieurement, sur les questions de la *personne* et de l'*identité personnelle*, contenues également au Livre II.

Quand Locke évoque le « pouvoir », il traite des questions relatives au *pouvoir de transformation*, au *pouvoir d'agir* liés à la *liberté* et à la *volonté*. Car Locke ne nie absolument pas ce qui, chez son contemporain Spinoza est largement souligné sous le terme de *conatus*, on le sait : la tendance. Locke traite du *désir* dans ses rapports avec la liberté et la volonté, en II, 21-45 et suivants. La volonté est effet du désir, nécessairement. Tout part des « besoins ordinaires » qui créent le manque, sous le régime, finalement de *déplaisirs* (terme plutôt freudien) : « Les besoins ordinaires de la vie emplissent une bonne part de l'existence de malaises (faim, soif, chaleur, froid, fatigue au travail, lassitude face à leur retour perpétuel, etc.) » Locke y reconnaît une dimension intéressante de *répétition* : quand

un « malaise » est compensé par la satisfaction. Pour Locke, comme ce le sera pour Freud : si « le malaise le plus fort détermine la volonté à l'action prochaine » (47).

Cette dimension de *suspens* dont dépend, chez le très jeune enfant, comme le montrera Freud, la « satisfaction hallucinatoire du désir » est à la base de la capacité de penser. Locke, dans une perspective toute différente, et d'abord synchronique plutôt que diachronique comme chez Freud, a bien saisi la façon dont la pensée a cette capacité de penser, de raisonner, en lieu et place du désir, d'y substituer, des idées et ainsi, par « volonté libre », de ne plus subir ses désirs, et même ses *passions* (II, 21-53) ; ce en quoi la liberté humaine même réside : *différer* et penser vont de pair.

c. Un modèle de la personne humaine : l'identité personnelle fondée sur un Moi

John Locke peut être considéré à juste titre comme le fondateur du *Mind*, au sens de ce qui deviendra une *Philosophy of mind*, une « philosophie de l'esprit » : c'est la thèse que défend le spécialiste de ce penseur, Philippe Hamou. Et la position de Locke est courageuse et originale.

D'emblée, Locke écarte la démarche spéculative, et c'est un trait essentiel de son travail. C'est parce qu'il se dégage des questionnements les plus à la mode de son époque chez les philosophes, sur la « nature de l'esprit » qu'il parvient justement à en délimiter les contours, dans une sorte d'approche centripète, pour en décrire, en philosophe de l'expérience plutôt qu'empiriste radical, les limites de l'entendement comme certaines de ses facultés. L'*Essay* résout ainsi les grands dilemmes qui occupent les philosophes du XVIIe siècle sur la nature de l'âme humaine (matérielle ou immatérielle, mortelle ou immortelle, étendue ou localisée, simple ou composée, commune aux animaux et aux humains ou spécifique aux humains, dans quel rapport au corps, etc.). Il préfère s'intéresser à ce que

l'âme fait quand elle pense : pas plus, mais pas moins, et se distancie de l'opinion naturaliste-mécaniste et de son débat avec l'idéalisme métaphysique, comme il se tient à l'écart de la controverse religion/agnosticisme. Nous avons vu tout cela.

La question de l'identité personnelle passe par l'union de l'âme et du corps, comme l'a montré récemment Georges Vigarello (Vigarello, 2016). Le chapitre 27 du Livre II est entièrement consacré à la question de l'identité personnelle, notion inventée par Locke à partir de celles d'*identité* et de *différence*. L'identité est définie en lien avec le temps (la durée d'existence du même) et l'espace : le lieu où ce même, déduit par comparaison, demeure pendant cette durée. La *comparaison*, opération mentale définie auparavant comme telle, est celle qui permet l'appréhension de ce qu'est l'identité en général, l'*identité personnelle* en particulier. Un certain nombre de principes viennent compléter la définition d'identité personnelle : le principe de constance, celui de composition par particules unies dans la même structure, celui d'individuation, et surtout celle de *conscience*, qui, on le sait pour ce qui est expliqué avant, est toujours *conscience de soi*.

De nombreuses questions sont abordées, notamment la vie et la mort, l'*incarnation* par l'esprit, et évidemment celle de la mémoire, surtout quand elle fait défaut. Il faut qu'il y ait « inscription corporelle de l'esprit » (pour faire cet anachronisme en reprenant le titre d'un ouvrage sur la psychologie cognitive dirigé par le regretté Francisco Varella) pour que l'on puisse parler de *personne*, autre notion non pas neuve, mais prise ici sous un angle original, qui n'est autre qu'un synonyme de la *jonction entre cet homme-ci et son identité personnelle* (rappelons qu'en latin, *personna* est *masque*).

La notion de *soi* (« self ») est aussi très novatrice, et on sait le succès qu'elle aura et qu'elle a toujours, en particulier en psychanalyse, après Freud et surtout dans le

monde anglo-américain. À cet égard, il est très étonnant de trouver sous la plume d'un traducteur comme Jean-Michel Vienne le mot de « moi » à la place de l'anglais « self » du texte original de Locke, qui ne se justifie aucunement, puisque le terme de « moi » définit une instance interne à un appareil psychique déjà modélisé comme tel en psychanalyse ou d'un terme vague employé par certains philosophes ou psychologues du XIXe siècle. C'est surprenant sous cette plume qui a pourtant donné une très claire par ailleurs traduction du texte de Locke. Ni Coste ni Balibar ne commettent cette erreur, et ainsi ils rendent au *self* le sens que Locke lui donne qui est celui d'une *unité individuelle totale faite d'une union d'un seul esprit avec un seul corps*, correspondant à la notion d'*identité personnelle*. Le terme *self* s'accorde également parfaitement bien avec la notion de *conscience de soi*, qui est un retour sur soi, comme le justifie le mot « himself », par exemple. Cela permet à Locke d'aborder la question encore plus originale de la *subjectivité*, bien qu'il lui soit difficile de la développer, mais quand même, c'est très important et très novateur, et l'on peut penser à bon droit que Kant s'en inspira, en particulier dans ce texte sur les Lumières de 1784 où le *Je* est mis en exergue. Le *Je* est abordé par Locke autour d'une question cruciale, qui est celle de la mémoire. À ce propos, le lien entre *conscience*, *subjectivité* et *affectation* est souligné par lui. Mais, évidemment, et comment pourrait-il en être autrement chez un auteur qui ne parvient pas à résoudre la question de la totalité permanente et unique de la personne autrement que par référence à la conscience de soi ? Car, si, même, il reconnaît qu'il est impossible à quiconque d'avoir consciemment présent à l'esprit l'ensemble de ses souvenirs au même instant et constamment, même s'il reconnaît au somnambule ou à l'homme saoul (II, 27-22) la même identité personnelle (prouvée par les faits) : il achoppe sur la question d'un inconscient, sous un prétexte

parfois vague qui étonne sous cette plume si acérée. Concevoir un inconscient dépendait-il d'un certain éloignement de la conviction d'une miséricorde divine ? On pourrait le croire.

III. Le tournant du XVIIe siècle : l'enfermement de l'âge classique

La folie fut prise, au XVIIe siècle, dans un grand mouvement global de mise en ordre culturel, social, politique et économique, essentiellement urbain. La centralisation de l'État, qui précède l'arrivée de Louis XIV (préparée par Richelieu et Mazarin). La répression impitoyable de la Fronde met en place la Monarchie absolue, qui triomphe en 1653. L'ordre et l'obsession du contrôle social sont le contexte de l'édit royal de 1656 qui fonde l'Hôpital Général, institution et organe de l'exclusion des différences (une « exclusion inclusive »). « Pauvres, vagabonds, correctionnaires et têtes aliénées » (Foucault, 1961) se mêlent dans ce lieu qui s'installe en lieu et place des léproseries désertées, souvent avec des malades contagieux, dont les « vénériens ».

La « lettre de cachet » suffit à enfermer, définitivement. Bicêtre, La Salpêtrière, Saint-Lazare, l'Hôtel-Dieu, à Paris d'abord, n'ont pas été ouverts pour enfermer spécialement les fous, et encore moins pour les soigner. Le pouvoir suprême y est dévolu au directeur, dont l'administration ne se limite pas aux murs de l'Hôpital : « Ils ont pouvoir d'autorité, de direction, d'administration, commerce, police, juridiction, correction et châtiment sur tous les pauvres de Paris, tant au dehors qu'au-dedans de l'Hôpital général » (Édit de 1656, article XI). La nomination d'un médecin « résidant » est une préoccupation d'hygiène : éviter les épidémies. Sa visite, deux fois la semaine, en fait un auxiliaire de l'ordre monarchique et bourgeois. L'édit du

16 juin 1672 ordonne l'établissement d'un « Hôpital général dans chaque ville du Royaume ». On en comptera 32 en France à la Révolution. L'Église est tenue à l'écart, mais finit par se conformer et participe à l'édification de certains établissements.

L'ensemble de l'Europe est en fait concerné par une politique de l'ordre qui se généralise ; l'Allemagne ouvre un premier équivalent à Hambourg en 1620 ; en Angleterre, Elisabeth 1re avait précédé les autres nations en ordonnant la construction de Houses of Correction dès 1575, mais c'est Charles II qui rédige le statut de Workhouses en 1670. La vocation de ces établissements est en fait la même, et leur publique identique, mais en Angleterre, une idéologie du redressement des comportements par le travail se met en place, qui aura la ville belle et s'étendra aux siècles suivants.

Point important, puisque c'est la pauvreté qui est avant tout visée par cette nouvelle coercition : le Moyen Âge avait fait du pauvre la figure mystique couverte de haillons sous laquelle se cachait Dieu. L'époque classique le désacralise supprime l'idée même d'une charité charitable, d'un devoir d'aumône. Bien au contraire, les pauvres deviennent un ensemble de population (répertoriés par des statistiques) : elle a « glissé d'une expérience religieuse qui la sanctifie à une conception morale qui la condamne » (Foucault, 1961). Le Pauvre est délocalisé de sa maison miséricordieuse et exilé vers l'enclos des boucs émissaires de la nouvelle société, et les fous avec, pauvres parmi les pauvres, par les mesures étatiques d'assainissement, de sécurité et d'économies (l'Europe occidentale est frappée par la crise économique durant tout le siècle). C'est pourquoi l'Église collabore. La tâche première de l'Hôpital général est de circonscrire « la mendicité et l'oisiveté comme les sources de tous les désordres » (Foucault, 1961). L'expression « l'oisiveté est mère de tous les vices » demeure un slogan

jusque dans l'école républicaine de la IIIe République, laïque et morale.

Cependant, le caractère carcéral et l'indifférence que l'on porte aux malades qui y sont internés, de ces institutions ne doivent pas faire oublier que le XVIIe siècle est aussi une période de progrès importants sur le plan médical et psychologique. En témoignent les travaux de médecins comme Thomas Sydenham (1624-1689), par exemple, et surtout de son élève John Locke, que nous évoquerons plus tard. Sydenham dépasse le rationalisme cartésien (encore imbu d'un certain idéalisme platonicien, au fond) en décrétant que la médecine ne doit pas émaner de raisonnements plus ou moins logiques sur une base scholastique (ce que critique, en France, le grand Molière !) mais de l'observation des faits de la réalité. C'est en effet un retour à la clinique d'Hippocrate. Certaines de ses descriptions (et l'usage d'un opiacé, le laudanum) sont toujours valables en 2019. Un autre médecin anglais, Robert Burton, écrit en 1621, une *Anatomie de la mélancolie*, qui est une très fine étude clinique de cette maladie.

Conclusion

On peut considérer que l'âge classique est celui de l'opposition de la folie et de la raison, la première venant confirmer la seconde, d'où le mot de *déraison*. « Folie et déraison », le titre premier de la thèse de Michel Foucault, dont l'argument majeur, qui échappe souvent, tant nous sommes évidemment pétris de notre propre culture, est celui de cette nécessité pour une société de se déterminer en délimitant son contraire, ou plutôt ce qu'elle conçoit comme tel, ainsi que l'a montré Claude Lévi-Strauss. Les structures binaires conduisent à exclure le fou à l'intérieur de l'institué, afin de le mieux contredire. On visitera les fous, comme on visite les zoos. On tentera de le comprendre et cela fondera une certaine psychologie, pathologique. Les

deux siècles qui s'annoncent sont ceux de la constitution d'une clinique psychiatrique et d'une observation psychologique dans les institutions en général : prisons, écoles, armée. Cela n'empêche que les philosophes continuent de penser à partir des acquis de la pensée philosophique, en direction de la liberté en interrogeant la nature de l'homme et sa culture, comme le fera un Locke, puis un Rousseau. Nous verrons aussi se déployer une psychologie de plus en plus technique, voire technicienne, plus ou moins contrebalancée par des mouvements plus romantiques ou plus proches des passions humaines, de l'Inconscient. Un peu comme si Descartes s'était scindé en deux parties égales, et nous soutenons qu'il y a deux Descartes : l'une de la raison, l'autre de la déraison (donc des passions).

Partie III

TEMPS MODERNES & VICTORIENS

CHAPITRE V
LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

A. PRÉMICES AUX LUMIÈRES

I. LE SENSIBLE

Un paradoxe retient notre attention : c'est avec un retour au corps que la psychologie peut s'autonomiser en tant que *discipline* ; pas encore en tant que « dispositif disciplinaire », pour reprendre les termes de Foucault, ce qui se produira au siècle suivant, mais que discipline. Comme l'a montré Vigarello, cette remise en question du mépris du corps chrétien est liée l'émergence de la conscience de soi qui commence avec la conscience du corps chez le sujet, comme on l'a vu avec Locke. Ce retournement s'accomplit avec les Lumières :

> *Les Lumières, au XVIII*[e] *siècle, leur relatif éloignement du divin, leur inépuisable intérêt pour le sensible, leur promesse d'un possible affranchissement personnel, s'avèrent constituer ici un basculement initial. L'homme ne dépendant que de lui-même, le futur citoyen, circonscrit plus que jamais à son espace individuel et physique, éprouve autrement son corps. Diderot en fait une démonstration claire dans Le Rêve de d'Alembert, en 1769 donnant une importance majeure à*

l'« imaginaire » de l'intériorité, montrant comment la perte de repères corporels agit directement sur la perte des repères de « soi ». Il ouvre ici un nouveau champ de conscience. Il concrétise le passage d'un « Je pense donc je suis » à un « Je sens donc je suis ». Il donne à ce dernier, une consistance, un « volume », un espace particuliers. (Vigarello, 2014/2016, p. 9 et 10)

Ce n'est plus la pensée pure de Descartes qui a la priorité, mais ce sont les *sens*, comme on l'a vu avec Locke et on le verra avec Condillac. Non seulement toute la connaissance, mais en particulier la *connaissance de soi* reposent sur le sensible avant de relever de la pensée, dans ce qui se met en place comme véritable *tradition empirique*. On ne peut nier que la psychologie puise en cette tradition ses racines, même si certains de ses développements ultérieurs, à partir et avec Rousseau qui se positionne en une sorte de viatique, puisque *L'Émile* ou *Les Confessions*, ne renient pas la tradition empiriste (« Je sentis avant de penser », *Les Confessions, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1959, p. 8) prendront une autre direction. Mais le corporel n'en sera pas pour autant exclu de ces développements.

Traditionnellement, s'il faut suivre la voie de l'empirisme, il convient de s'attacher, après Locke, à dire quelques mots des conceptions de Berkeley et de Hume. Mais au préalable, nous ne pouvons faire l'impasse sur Condillac. L'abbé Étienne Bonnot de Condillac ((1714-1780) refuse la métaphysique au profit d'une philosophie fondée seulement sur l'expérience vécue sensualiste. Que ce soit son *Essai sur l'origine de la nature humaine* (1746) ou son *Traité des sensations* (1754), l'argument est toujours la nécessité de partir des faits et que les idées innées n'existent pas. Les facultés de l'esprit (mémoire, attention, imagination, langage, réflexion) se forment depuis la petite enfance par l'expérience issue des sensations. Ces dernières ne sont

d’ailleurs pas différenciées de la conscience, et encore moins de la conscience de soi. Sa métaphore de la statue de marbre qui pend vie progressivement après l’ouverture de chaque sens sur l’extérieur, et même le toucher de la main sur les parties externes du corps nous montrent une conception excessive dans laquelle aucune intériorité n’existe, ce que relève le même Vigarello. On peut dire que Condillac est déjà en retard sur ses contemporains, notamment Diderot. C’est pourquoi nous ne retiendrons pas davantage Condillac dans une histoire de la psychologie. Notons cependant que certaines conceptions radicales du *behaviorism* du XXe siècle ont eu des façons de voir hélas très proches, avec un modèle parfois strictement de type stimulus-réponse. Sur quoi nous reviendrons aussi dans la partie concernée.

Passons vite sur Berkeley (1685-1723), qui n’a pas apporté grand-chose à la psychologie. On peut même douter de son apport à l’empirisme anglais, tant il est davantage immatérialiste et nominaliste. À part, peut-être, quelques développements d’ordre psychophysique sur les rapports entre vision et sens tactile, qu’il ne faut pourtant pas prendre comme préfigurant une « perception intermodale » de découverte plus récente, l’idée intéressante qu’« exister c’est être perçu et percevoir » (Principes, ch. 5), un intérêt pour le sens commun que certains ont vu similaire avec le point de vue Wittgenstein, et une critique acerbe des idées abstraites, l’inscrivant malgré tout dans ce « basculement » dont parle Vigarello, Berkeley n’est pas un psychologue : « Il est fou de la part des hommes de mépriser les sens, sans aux l’esprit ne peut atteindre aucun savoir, aucune pensée ». Pour Berkeley, il n’est pas de réalités indépendantes de l’esprit, et pour ce qui est des « idées générales » que la science tente de formuler, ce n’est pas par abstraction qu’elles se forment, mais quand elles sont prises comme « signe », au sens qu’elles peuvent faire signe aux idées particulières qu’elles

rassemblent. Ainsi, n'importe quel triangle peut être « signe » de tous les triangles. C'est un refus catégorique de l'abstraction chez Berkeley : ici, pas d'idée abstraite de triangle. Même le mot cache le réel (danger dénoncé par Locke, mais seulement comme potentiel). Pour Berkeley, « une opération aussi difficile que la formation des idées abstraites n'est pas nécessaire aux hommes pour communiquer entre eux ». On constate chez lui plutôt la brève prémisse (comme un signal faible) du *pragmatisme* que de l'empirisme. On retiendra aussi de lui une obsession anti-mathématique.

1. Hume (1711-1776)

Résolument philosophe du XVIIIe siècle, David Hume fait une psychologie qu'il ne nomme pas comme telle, mais s'il s'en faut de peu. Écossais de naissance, le jeune homme ne s'intéresse ni à la carrière juridique, ni aux ordres, ni au commerce, et quitte son pays en 1734 pour la France afin d'embrasser la carrière philosophique. De Reims, il part pour La Flèche en 1735, et commence là son *Traité de la nature humaine*. À Londres en 1737, il travaille à la publication de ce premier ouvrage, effective mais anonyme en 1739. Il n'a que 28 ans. De retour en Écosse la même année, il fait publier la suite du *Traité* en 1740 (3e livre). En 1741, il publie, toujours sous anonymat, ses *Essais moraux et politiques*, avec succès cette fois, et une seconde édition en 1742. Plusieurs fois refoulé après candidatures dans des postes universitaires, malgré le soutien de son ami Adam Smith, et vraisemblablement à cause de ses idées peu religieuses, il publie, et notamment les *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, en 1748 à Londres. En 1752, il sera finalement élu conservateur de la bibliothèque de l'ordre des avocats à Édimbourg, une victoire contre les factions religieuses. En 1758, les *Essais philosophiques sur l'entendement humain* sont réédités sous le titre nouveau d'*Enquête sur l'entendement humain*.

Après une longue période où il écrit plutôt des traités d'histoire, il embrasse la diplomatie de 1763 à 1769, avant de prendre sa retraite à Édimbourg.

L'*Enquête* est un traité de psychologie dont la forme définitive est publiée en 1777. Il ne se présente évidemment pas comme tel, cependant, il l'est. Pour Hume, il existe deux sortes de philosophies : celle des moralistes et celle des logiciens. La première est une philosophie pratique, ou de l'action humaine, de la vie et des passions, et la seconde est une philosophie abstraite et spéculative plus proche de l'étude de l'entendement de l'homme en tant qu'être de raison. La première est « facile est claire », c'est pourquoi elle a la préférence du public, alors que la seconde est difficile et obscure. Or, écrit Hume :

> *Nous pouvons commencer par observer qu'un avantage considérable résulte de la philosophie précise et abstraite, à savoir son utilité pour la philosophie facile et humaine, qui sans la première, ne peut jamais atteindre un degré suffisant d'exactitude dans ses jugements, ses préceptes ou ses raisonnements. (Section I)*

La notion de l'*intériorité* est également incontournable pour Hume, partant d'une parabole du peintre : « il faut encore qu'il porte son attention sur la structure interne du corps humain, sur la position des muscles, sur l'édifice des os et sur l'usage et la forme de chaque partie et organe. La précision est, dans tous les cas, avantageuse à la beauté et la justesse du raisonnement à la délicatesse du sentiment. C'est en vain que nous exalterions l'une en dépréciant l'autre ». Même si cette science nouvelle rencontre des obstacles par la difficulté de son objet, elle est susceptible d'apporter à ceux qui la pratiquent lumière et joie (et béatitude, comme aurait écrit Spinoza, pour les mêmes raisons). Mais c'est pour ces difficultés mêmes et en sa spécificité intérieure et immanente à notre existence

humaine ensemble, que cette science nouvelle est importante :

> *De nombreux avantages positifs résultent d'une investigation précise dans les pouvoirs et facultés de la nature humaine. Il est remarquable que les opérations de l'esprit, bien qu'elles nous soient très intimement présentes, semblent enveloppées d'obscurité toutes les fois qu'elles deviennent l'objet de la réflexion* […] *Cela devient donc une partie très importante de la science que de simplement connaître les différentes opérations de l'esprit, et de les séparer les unes des autres, de les classer sous leurs titres propres et de corriger tout cet apparent désordre où elles se trouvent enveloppées, quand on en fait des objets de réflexion et de recherche.*

C'est un programme de recherche dans lequel on observe, à l'état naissant, la fondation d'une psychologie des facultés, qui a permis les premières avancées décisives, même si, nous le verrons, cela l'a aussi parfois desservie, quand on a tenté parfois de la récupérer ou de la systématiser du côté du dispositif. Nous verrons cela plus loin avec la naissance de la neuropsychologie phrénologique et de la criminologie de même veine. Hume se positionne aussi de façon ferme dans le débat philosophique et scientifique d'une époque où il était réel : « On ne peut continuer à soupçonner cette science d'être incertaine et chimérique à moins d'entretenir un scepticisme tel qu'il ruine entièrement toute spéculation et même toute action ». Il faut garder un espace de créativité et d'ouverture, nous dit-il, ce qui contredit ceux qui voient en lui le sceptique dont il répugne les effets. C'est cette ouverture qui fait dire encore à Hume que « les ressorts secrets et les principes qui font agir l'esprit humain dans ses opérations » ne doivent pas nous effrayer. Ces ressorts,

l’en deçà même du *conatus* : voilà aussi un programme du côté de l’inconscient, tout du moins de l’impensé.

C’est aussi un projet antimétaphysique chez Hume (« miner les fondements d’une philosophie abstruse ! ») que de fonder une science sur une enquête (empiriste, donc) sur l’entendement humain, prolongeant les précédentes et surtout celle de Locke, seul moyen de ne pas se fourvoyer dans le foisonnement métaphysique. Cette étude est pour lui devenue primordiale dans l’ordre de la connaissance : d’« importance inexprimable ».

Hume différencie pensée et sensation, en intensité et en nature. La pensée utilise (mobilise) de petites quantités d’énergie, ce qu’on retrouvera chez Freud. La mémoire ne dégrade pas les représentations mais les affects qui lui sont associés, autre point de vue qui perdurera mais à l’inverse, sauf cas d’isolation de l’affect. Les *impressions* (émanant des sens) et idées se distinguent également par leur intensité et leur vivacité. Les idées sont liées à la conscience : est-ce la moindre quantité d’énergie qui permet aux idées de se constituer en conscience ? C’est implicite chez Hume.

Si la pensée est totalement libre par l’imagination, elle est limitée dans ses facultés logiques, car celles-ci dépendent en fait des sens, ce que Hume explicite en privilégiant l’expérience sur le raisonnement abstrait *a priori*. Nos représentations sont des copies « plus faibles » des impressions que notre esprit ou de notre volonté parviennent à associer, combiner. Mais le guide doit toujours demeurer l’expérience vécue par les sens internes ou externes. Les idées en demeurent, par conséquent, toujours plus obscures et moins vives que les sensations.

Pour nuancer les propos de Locke sur l’inné et l’acquis, Hume montre que les impressions sont d’origine innée car liées à nos sensations, alors que les idées sont toujours acquises, car elles ne peuvent pas exister avant les impressions. Par ailleurs, il existe toujours des connexions

entre les idées, même quand on ne les découvre ou reconstruit qu'après-coup, même lorsque notre rêverie diurne, notre imagination, ou plus encore nos rêves, semblent juxtaposer des idées incompatibles. Trois *principes universels* régissent ces connexions : *ressemblance*, *contiguïté* et relation de *cause à effet*. Comme son ami Adam Smith, il évoque la relation de *sympathie* entre les idées, en particulier entre les passions et l'imagination, les affections liées à un objet étant dotées d'une certaine labilité, qui leur permet de passer facilement d'un objet à l'autre, sans relation de cause à effet.

Mais Hume se montre sceptique quant aux opérations logiques de l'entendement, donc à l'égard des relations de cause à effet, dont il combat les inférences abstraites *a priori*, insistant sur la nécessité de l'expérience vécue et des observations concrètes. Si l'esprit humain peut tout imaginer et rendre à peu près toutes les hypothèses intelligibles, et même user des mathématiques pour ce faire, la réalité peut s'avérer toute différente. Il est donc préférable de fonder notre perception de la réalité sur l'expérience. C'est la recherche de la *preuve* qui retient l'attention de Hume. Or, par « preuves, nous entendons des arguments tirés de l'expérience, tels qu'ils ne laissent aucune place au doute ou à l'opposition » (note au titre de la section VI : « La Probabilité »). Après la *démonstration*, Hume met en effet en critique la notion de « probabilité », dans la mesure où elle relève de l'hypothétique quantitatif, de la fréquence supposée, que l'on trouve dans à peu près toutes les *croyances*. Sur le plan de la recherche de la vérité, pour Hume, il s'agit d'une « indigence ». La preuve ne peut se trouver que dans le réel, et bien souvent *a posteriori* seulement. En matière d'esprit et d'entendement cependant, et contrairement à l'avantage que comportent les sciences mathématiques « toujours claires et déterminées » et sans ambiguïté : « les sentiments les plus subtils […] les agitations variées des passions, bien que

réellement distincts en eux-mêmes, nous échappent aisément quand nous les examinons par réflexion » (§1, Section VII).

Quant à la question de la recherche de la *généralité* à partir des cas particuliers (c'est-à-dire de l'établissement de lois générales), autrement dit la *répétition* des relations de cause à effet, il semble que Hume ne la rapporte qu'à notre *habitude*. Nulle preuve ne peut être ainsi mise en évidence. Une relation d'une cause A à un effet B (alors que nous observons l'effet B provoqué par la cause A, ou supposé tel parce que ce sont des événements qui se suivent habituellement) doit se répéter assez souvent et régulièrement pour que nous puissions *imaginer* la généraliser. Elle ne pourra donc *jamais* être considérée comme une vérité absolue. C'est ici tout le doute, le scepticisme, si l'on veut, de Hume. Comme l'a montré Carlos Lévy, dans son ouvrage sur Les Scepticismes : « Parti d'un préjugé favorable aux sens, il (Hume) va dénoncer aussi bien les illusions de la conscience populaire que l'invention de l'objet » (Lévy, 2008/2018, p. 112) ; « L'homme ne s'écarte de ses tendances naturelles et de son adhésion immédiate à l'évidence que pour constater que sa raison est incapable de prouver que les perceptions sont en connexion avec les objets extérieurs » (Lévy, 2008/2018, p. 113).

Alors, Hume nous apparaît surtout comme un auteur, non pas pessimiste, mais humble face à son objet de recherche. Est-ce le dernier de cette sorte, alors qu'il nous semble être le premier psychologue ? Freud non plus n'était pas si sûr de lui que bien des exégètes idéalisants comme de ses contradicteurs ont voulu le faire croire. Mais c'est peut-être justement cette attitude de non-savoir *a priori* reconnu qui définit une certaine intention de psychologue, face à cet objet impossible : la psyché humaine.

Pour raisonner correctement, il faut qu'il y ait dans toutes les enquêtes et toutes les décisions « un degré de doute, de prudence et de modestie », et il convient de limiter les recherches aux domaines qui sont adaptés aux faibles possibilités de l'entendement humain. (Lévy, 2008/2018, p. 114).

2. La Psychologie empirique de Wolff (1679-1754)

Ce contemporain allemand de Hume, Christian Wolff, disciple de Leibniz, qualifié de « plus grand de tous les philosophes dogmatiques » par Kant, est l'auteur d 'une œuvre philosophique systématique qui distingue d'une part une métaphysique générale ou ontologie (théorie générale de l'être), d'autre part une métaphysique spéciale (psychologie, cosmologie, théologie). Le corps, l'âme et Dieu sont les trois objets de la connaissance, qui peuvent être traités *a priori* ou *a posteriori*. La première manière est fondée la rationalité abstraite, la seconde est empirique et fondée sur l'expérience. En 1732, il publie une *Psychologie empirique traitée selon la méthode scientifique et contenant ce qui demeure de douteux dans l'âme humaine selon le témoignage et l'expérience et ouvrant un chemin assuré vers la philosophie pratique dans son ensemble et la théologie naturelle*. Celle-ci a laissé les traces les plus décisives dans l'histoire de la psychologie, dans la mesure où un second ouvrage, *Psychologie rationnelle* (1734), est plus proche d'un discours traditionnel sur l'âme qu'une « enquête » sur l'esprit humain, comme l'est le premier. Cette psychologie empirique est clairement et délibérément présentée comme distincte de la philosophie, se fonde sur *l'observation des facultés* de l'âme. L'âme est pour Wolff dotée non seulement de la faculté de *représentation* des choses (perception) mais aussi de la faculté d'« aperception », autrement dit

d’être « conscient de cette représentation ». Il étudie une à une les différentes facultés de l’âme selon leurs mécanismes, fondant une double hiérarchie : des désirs à la connaissance, en passant par la mémoire et le rêve ; selon des degrés de l’inférieur au supérieur pour chaque faculté, chacune pouvant être plus ou moins confuse ou plus ou moins claire, selon un système de mesure des différences d’intensité. Il s’inspire de la physique et de ses méthodes de mesure mathématiques et veut fonder ainsi une « psychométrie ». Il commence par des facultés comme le plaisir, la peine, plutôt que par l’étude des sensations, et prépare ainsi une psychophysique qui tente de naturaliser les lois de la morale, typique des Lumières. Le bien et le mal doivent pouvoir être objets de connaissance scientifique par le calcul.

II. Médecine et aliénisme

Les médecins du XVIIIe siècles sont pris dans l’ambivalence d’un discours contradictoire : entre tolérance et naturalisme rationnel, il est impossible de choisir. Et le fou est bien celui qui les met en face de cette contradiction. Il est ce révélateur qu’il fut sans doute toujours pour n’importe quelle société humaine. Les médecins se veulent des botanistes des maladies, y compris des maladies de l’esprit. Classifier apparaît comme le summum de la connaissance. Pendant longtemps, les médecins ne pourront faire presque que cela, particulièrement en ce qui concerne les maladies du système nerveux et les « maladies psychologiques ». En France, c’est François Boissier de Sauvages de La Croix (1706-1767) qui représente le mieux cette figure médicale : médecin et professeur de botanique à l’université de Montpellier. Il propose une *Nosologia systematica* (1768), qui décrit 2000 maladies, dont les « vésanies » (du latin *vésanus* qui signifie *insensé*). En

Grande-Bretagne, c'est l'Ecossais William Cullen (1710-1790) qui propose une classification des maladies mentales. On doit à ce dernier le terme de « névrose » qui désigne alors les « vésanies », vaste ensemble qui mêle la syncope, l'hypocondrie, le tétanos, l'épilepsie, l'asthme, la coqueluche, etc. et d'autres formes de maladies. Plus tard, Pinel reprendra les vésanies, mais dans un autre ordre, en ajoutant et excluant des entités cliniques diverses. On a ici, la démonstration du caractère provisoire de toute classification, qui n'est pas sans évoquer les différences si fortes entre les versions du DSM américain entre 1980 et 2015. Il faut attendre la fin du XIXe siècle et Raymond, Kraepelin puis Freud pour clarifier ces distinctions en névroses d'un côté, psychoses de l'autre, sur des critères non plus sensualistes, nominalistes, voire atomistes, ni encore botaniques, mais processuel.

Le mouvement philanthropique du XVIIIe siècle permet cependant un certain dépassement de cette contradiction : une théorie du droit naturel est née au XVIIIe siècle, issue des travaux de John Locke, notamment, qui considère comme allant de soi, c'est-à-dire, comme étant dans la nature de l'homme, qu'il puisse accéder à une certaine liberté, à condition qu'elle soit compatible avec le consentement donné au souverain. Cette conception, fondatrice, avec la tolérance, de la démocratie contemporaine, s'accorde avec les principes de la Révolution, anglaise, puis française. C'est dans ce mouvement que s'inscrit l'arrivée, opportuniste, de Philippe Pinel à L'Hôpital général. La théorie du droit naturel ouvre également à une nouvelle conception de l'être humain ; celui-ci peut être double, divisé, ce qui sera déterminant pour la démarche clinique de Pinel.

1. La Révolution française et Pinel

Comme toujours, ce n'est jamais en un seul lieu que se produisent des changements, ni sous l'impulsion d'un seul

homme ou d'une seule femme. La fin du XVIII[e] siècle est riche en changements. La médecine privée commence à s'intéresser aux fous, qui commencent à ne plus seulement être vus seulement comme tels. Laure Murat (1991) a aussi montré que la période révolutionnaire a favorisé une confusion bien opportuniste : selon le changement de l'opinion politique dominante (et cela pouvait alors changer extrêmement vite !) : les mêmes paroles peuvent passer soit pour une harangue politique soit pour un délire. Si l'on a les moyens, se faire passer temporairement pour fou et se faire interner dans une maison de santé privée, comme il en existe de plus en plus alors, est un gage de sécurité. Et s'y côtoient des malades et de fervents militants. Il est vrai que la philanthropie authentique rend critiques certains sur les lieux d'enfermement. L'ouverture de la « Retreat » d'York en Angleterre, pas le quaker William Tuke en 1796, en est un exemple.

Le désordre mental a posé au XVIII[e] siècle éclairé la question de la liberté : de penser et de se comporter, de se déplacer, etc. ; le rapport entre le droit et la médecine également. « Surveiller et punir », demande Foucault ; « surveiller ou soigner », demandent certains philanthropes du XVIII[e] siècle. Paradoxalement, et avec toutes les contradictions possibles, même les pires, un projet thérapeutique s'élabore au sein même des institutions d'enfermement. Le fou n'est plus un fou, il est « aliéné », c'est-à-dire qu'il est enfermé dans sa condition pathologique, devenue dès lors justiciable. C'est la fondation de l'aliénisme. Philippe Pinel sera le premier aliéniste en France. Le terme de « psychiatrie » n'apparaîtra qu'au début du siècle suivant. Mais n'allons pas trop vite et ne soyons surtout pas chauvins : Pinel n'est pas le premier. En 1788, Tenon a remis au Roi un rapport alarmant sur la condition de tous les « pensionnaires » des Hôpitaux. Mais surtout, un italien, Vincenzo Chiarugi (1759- ?) prend la direction de l'hôpital de la Charité pour

aliénés à Florence. Il établit en 1789 qu'il faut bannir tout traitement autre que relationnel et surtout interdit toute violence à l'encontre des malades et introduit une pharmacopée. Pinel, plus tard, non content de plagier Chiarugi, se permettra de mentir sur ses écrits, comme il le fera pour un autre de ses prédécesseurs, français, lui, Joseph Daquin (1732-1815), qui exerce à l'Hôtel-Dieu de Chambéry à partir de 1768. Ce Savoyard (la Savoie est italienne jusqu'en 1792 !) est partisan d'un traitement plus humain pour ses malades.

Quoi qu'il en soit, il est impossible de ne pas parler de Pinel. Nommé en 1793 à Bicêtre et en 1795 à La Salpêtrière, il a le mérite d'y appliquer des préceptes que d'autres ont établi avant lui, reconnaissant en cela de l'opportunité qu'il a eu de prendre un poste dont personne ne voulait. C'est un médecin de peu de réputation, et il sait faire grand bruit de ce qu'il fait, qui flatte l'esprit libéral qui plaît à Paris. Il différencie les aliénés des autres malades, et ne s'intéresse qu'à eux. Il donne un pouvoir sans bornes à son surveillant-chef, Jean-Baptiste Pussin. Foucault a montré que c'est en établissant une hiérarchie de pouvoir absolu que Pinel parvient à mettre de l'ordre à l'asile. Les archives montrent que le médecin (Pinel) commande à l'action du surveillant chef qui a lui-même commandement sur les surveillants subalternes. Ces derniers sont les seuls à être en contact quotidien avec les aliénés, qui doivent obéir aux surveillants. Le régime est celui de l'obéissance absolue et celle-ci vient remplacer, sous la menace, les chaînes qui entravent les chevilles ou les mains. Mais le pouvoir s'exerce par cette hiérarchie. Le médecin ne voit que très rarement quelques malades privilégiés, pour leur asséner le fameux « traitement moral », qui est une sorte de séance de persuasion qui prétend s'appuyer sur la partie non aliénée de l'aliéné. Cette idée d'une partie atteinte et d'une partie non-atteinte chez le malade perdure jusqu'à aujourd'hui, et il faut l'interroger.

2. Fondation de la psychiatrie : la psychiatrie carcérale et la psychiatrie experte médico-légale

L'asile de La Salpêtrière, même du temps de Pinel, demeure un lieu d'enfermement. D'asile il n'a que le nom, mal approprié. Mais alors ; quel serait le mérite de Pinel, s'il en reste un ? Pinel a sans doute contribué à modifier les représentations, davantage qu'autre chose, au sein de la société parisienne de son temps, très influente dans cette nation hyper-centralisée. Il a aussi formé des médecins, ses internes, dont l'un d'entre eux, qui changera pour très longtemps et le paysage psychiatrique et la loi concernant certains malades. Il s'agit de Jean-Etienne Esquirol (1772-1840). La première loi (du Code pénal) qui établit une certaine protection des malades mentaux est celle que cet élève de Pinel prépare (et dont il rédige l'essentiel) est celle qui est dans le Code de 1838, répertoriée à l'article 64, qui y demeure jusqu'en 1991. Cet article stipule que si un individu commet un crime « en état de démence » au moment des faits, il échappe à la sanction pénale et doit être pris en charge par les médecins. Ce petit article a des conséquences considérables (et donc durable) dont la première, et non des moindres, est l'introduction des médecins dans le pouvoir judiciaire par le biais de l'expertise, et la collusion médico-légale. En fait, cette loi pérennise l'asile comme lieu d'enfermement pour le fou, d'autant plus s'il est dangereux, le déresponsabilisant encore plus, le désubjectivant encore davantage. La position du médecin, en revanche, s'en sort renforcée, d'une façon bien plus éloignée encore des idéaux révolutionnaires. L'aliéniste se notabilise encore davantage. C'est de ce pouvoir, mais c'est une autre histoire, que les psychiatres progressistes (c'est-à-dire pas tous les psychiatres) de l'après Seconde Guerre mondiale ont voulu

se départir, afin de ne conserver, après la terrible guerre et ses massacres abominables, que la fonction de soigner…

Nous reprendrons tous ces aspects de la psychiatrie naissante de la fin du XVIIIe plus loin.

B. LA PSYCHOLOGIE NOMMÉE

Nous avons vu que c'est Wolff qui a employé le premier le terme de *psychologie* dans un titre d'ouvrage. En français, il s'agirait, selon Braunstein et Pewzner, du suisse Charles Bonnet (1720-1793), qui publie en 1754 un Essai de psychologie, favorable à l'*introspection*. Dans l'*Encyclopédie*, un article est consacré à la « psychologie » : « partie de la philosophie qui traite de l'âme humaine, qui en définit l'essence et qui rend raison de ses opérations » ; une « psychologie expérimentale » est distinguée d'une « psychologie raisonnée ». On y trouve donc une indéniable inspiration wolffienne. Mais, ces conditions ne sont pas suffisantes pour fonder une science à part entière. La psychologie va suivre trois voies à partir du XVIIIe siècle : une voie que l'on pourrait *a posteriori* qualifier de scientiste, intégrée au mouvement que Wolff initie, une psychologie de l'intériorité qui poursuit le projet augustinien et de Hume chez Rousseau d'abord et participe à la formation des futures « sciences de l'homme », puis une psychologie clinique, issue de l'hybridation avec la médecine, démarrée, en quelque sorte par Anton Mesmer. Nous allons suivre les deux secondes, dans la mesure où elles sont les plus importantes au XVIIIe siècle, après l'empirisme déjà abordé.

I. CONDITIONS D'ÉMERGENCE DES SCIENCES DE L'HOMME

Il fallut que *l'homme* se soit constitué lui-même comme objet d'investigation pour qu'émergeât un corpus idoine. Ces conditions sont au nombre de trois :

- L'émergence d'un *doute* sur ce qu'est ou n'est pas l'homme, notamment par rapport à l'animal, comme chez Montaigne, deux siècles avant celui des Lumières.
- Le dédoublement en quoi consiste *la représentation*, distinguant le sujet de l'objet au siècle du classicisme : comme on le voit, par exemple chez Vélasquez ou Cervantès, comme le montre Foucault (1966).
- Que l'idée d'un *Je* ait fait surface, comme le présente Kant (1784).

1. Le doute sur ce qu'est l'homme

La *Controverse de Valladoïd* voulue par Charles Quint, un demi-siècle après la découverte par Christophe Colomb du « Nouveau monde » (1492), tenue à partir du 15 août 1550, oppose le frère Juan Ginès de Sepulvada à Bartolomeo de Las Casas, évêque dominicain du Chiapas (Mexique). Le premier ne connaît ceux qu'on appelle les Indiens que par des relations de voyages, alors que le second a vécu parmi eux. Sepulvada les voit comme des créatures cruelles, sur le fait des sacrifices humains, et souhaite les coloniser par le baptême. Las Casas soutient que la pratique des sacrifices participe d'un sentiment religieux qui leur est propre : il se fait ainsi l'un des premiers à relativiser la notion de barbarie qui condense celles d'étranger (issue de l'antique Grèce) et de cruauté. La reconnaissance de la capacité au sentiment religieux n'empêche pas de leur imposer le baptême, elle le justifie même. À cet égard, les Africains leur sont opposables.

En fait, il s'agit bien d'une interrogation sur ce qu'est l'homme : ethnocentrée et déterminée par une certaine représentation religieuse. L'homme est donc cet être qui est capable de sentiment religieux, par la médiation du rituel. La longue traite des noirs par les musulmans en Afrique est-elle responsable d'un aveuglement de mauvaise foi partagé par les chrétiens européens concernant la religiosité ? C'est

possible, mais l'anthropologie, quoi qu'il en soit, ne peut commencer qu'avec une définition de l'homme, et c'en est une.

Dans cette radicalité, la parole de Montaigne apporte une nuance importante qui témoigne de la liberté de penser que peuvent s'accorder certains philosophes, même s'il convient de ne pas être dupe, au sein d'un contexte très pesant sur le plan idéologique[1]. C'est ici la dimension de la culture, en tant qu'elle devient un critère qui s'oppose déjà à la nature en général et à la nature de l'homme en particulier, que nous commençons à apercevoir. Au chapitre 31 du livre I des *Essais*, Montaigne traite de l'anthropophagie des Américains. Pour se venger d'un ennemi, et non pas pour s'en nourrir, certains d'entre eux pratiquent l'anthropophagie. C'est donc une pratique culturelle, non pas naturelle. Montaigne compare celle-ci avec les pratiques de torture qu'infligent les Européens à leurs propres prisonniers, le plus généralement comme punition. Il s'étonne du point de vue, ethnocentrique, dirait-on aujourd'hui, des Européens :

> *Je ne suis pas étonné que nous remarquions l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action (l'anthropophagie des Américains), mais je suis bien surpris de ce que, jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglés par les nôtres.*

Le dédoublement de la représentation

La distinction claire entre le sujet et l'objet qu'introduit dans la pensée *la représentation*, en lieu et place de l'analogie comme mode cognitif entre la Renaissance et l'âge classique. Comme Michel Foucault le montre dans *Les Mots et les Choses* (Gallimard, 1966), tant que règne la pensée analogique, elle maintient un jeu de miroirs entre l'homme et la nature, où par conséquent il s'y reflète sans s'observer. Mais cette transition historique met en œuvre la distinction, par la médiation de la représentation, entre

sujet et objet, ce dont témoignent magistralement les arts et lettres, et parmi eux les prototypales Ménines de Vélasquez et le Don Quichotte de Cervantès. La longue analyse des premières par Foucault en exergue ou presque de son livre de 1966 témoigne en effet du regard du peintre sur son objet (paradoxalement appelé souvent « sujet » dans la discipline universitaire des arts plastiques ou de l'histoire des arts aujourd'hui), et du regard du spectateur du tableau comme redoublement du regard du peintre. D'où, sans doute, la mode qui s'annonce des autoportraits, comme l'appropriation subjective de l'œuvre par son auteur (du grec autos), et par l'apparition de la signature que celui-ci appose sur son œuvre, lui assignant le statut d'artiste et non plus d'artisan.

L'homme peut ainsi devenir un objet pour lui-même ; objet d'une œuvre et donc d'un auteur ; mais bientôt objet d'un observateur-chercheur dans la figure du scientifique. Si, jusqu'ici, seuls les objets du réel de la nature étaient ses objets (fussent-ils le corps, comme en médecine : phénomène accentué par l'anatomie fin XVe, début XVIe siècle, avec par exemple Léonard de Vinci) : c'est l'homme, dans sa dimension totale et donc subjective (et jusqu'à son regard) qui peut devenir objet de science. Peut-on faire pour autant de Vélasquez et de Cervantès des représentants premiers de l'anthropologie comme science ? On peut le proposer. Cervantès ne décrit-il pas un homme dans la condition même de sa folie et les diverses conditions sociales des personnages qui l'accompagnent, dans ce qu'on a pu considérer comme le premier roman de l'histoire de la littérature ? Pour prendre cependant des écrits ultérieurs, l'anthropologue François Laplantine pense que des écrits descriptifs, en tant qu'ils usent d'une qualité proprement ethnographique (chez Flaubert, notamment), sont les précurseurs (nous sommes presque dans le pléonasme, ici) des écrits des ethnologues.

De tout cela, nous pouvons conclure provisoirement afin d’y revenir, à la nécessaire dimension de distance géographique par quoi se définit une première anthropologie sous forme d’ethnographie, en effet : une écriture qui ne prendra, somme toute, le chemin progressif d’une ethnologie, que dans le courant du XIXe siècle (faisant d’ailleurs de ses premiers « rapporteurs » et écrivains que furent les missionnaires religieux, plus tard de simple informateurs). Une pensée de l’Autre émerge qui est une nécessité pour la fondation d’une psychologie, qui est tout de même une façon de prendre l’autre et aussi soi-même comme objet.

2. Le « Je » : Rousseau (1712-1778) et Kant (1704-1824)

C’est sous l’influence des Lumières, et de façon toute paradoxale, que l’anthropologie, dont la psychologie, s’avère alors une facette, en vient à prendre une consistance véritable, dont témoignent de façon majeure deux auteurs non moins marquants : Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant. Nous allons nous appuyer sur les approches à visée épistémologique de deux auteurs majeurs du XXe siècle, et nous en remettre à leur lecture pour mieux rendre compte de l’importance de ces deux philosophes : Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault. Deux textes de Kant (inspirants pour Foucault) et cinq textes de Rousseau (tous cités par Lévi-Strauss, à cet égard). Ce n’est pas fortuitement que Foucault fonde sa réflexion sur le sujet en particulier sur le célèbre « Qu’est-ce que les Lumières ? » de Kant (1784) où il est affirmé que les Lumières sont le refus actif de toute aliénation : intérieure (donc à soi-même) comme exogène ; l’autonomie s’oppose à l’hétéronomie en tant qu’elle fonde le sujet des Lumières, par une sorte de glissement du grammatical à l’homme qui se voit ainsi attribuer un nécessaire processus

d'appropriation progressive de son destin. Ici, la liberté dans la pensée prônée par un Spinoza un siècle en arrière, agrémentée certes de l'injonction à « se perfectionner en soi-même » fonde les racines d'une *subjectivation* obligée sur laquelle Foucault travaillera tant et dont Lévi-Strauss accusera d'être l'origine de tous nos malheurs, à cause des conditions culturelles-mêmes où elle s'est développée, sur lesquelles nous reviendrons (équation sujet = homme occidental = hors nature = destruction des autres cultures, dont la Shoa, = destruction de la nature). On connaît aussi la traduction par le même Foucault de cette *Anthropologie du point de vue pragmatique* où Kant positionne l'homme en tant que sujet ou plus précisément en tant que Je, dès l'ouverture :

> *Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par là il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang de la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée, ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement.*

Ainsi, une psychologie, immanente à l'anthropologie ne saurait être sans être l'étude de l'homme en tant qu'il est non seulement sujet, mais encore de son propre entendement dans la distinction radicale qui rend la condition animale indigne de lui (définition du *mépris*, jugement d'indignité, qu'il nous faudrait reprendre). Or ici, la question même du langage articulé à la faculté de penser est en exergue. Pour l'heure, la question de la culture se

pense comme telle. Car la culture dans l'homme, en tant qu'elle s'oppose à la nature, ou plutôt en quoi il serait dans la nature de l'homme de faire société, commencera à pointer son nez avec Rousseau. Plus tard seulement viendra une plus nette différenciation entre nature et culture, redistribuée aujourd'hui grâce aux successeurs de Lévi-Strauss, et dans sa droite ligne, mais qui était loin d'être le propos de Rousseau, à l'inverse de son « homologue » allemand. Car pour Rousseau, les affections de l'âme et du corps, sont plus importantes que ce qui fait société ; société où il voit clairement l'aliénation que risque l'homme naturel. C'est par lui qu'il convient, par le droit et l'éducation, de ne pas contrevenir à la naturalité de l'homme, sauf dans les limites d'une société possible dont il faut bien s'accommoder. Chez Rousseau, les questions de l'origine des langues et de l'origine du droit, c'est-à-dire des origines et du fondement de la culture, sont fondatrices des sociétés humaines. Plus encore, Lévi-Strauss a montré en quoi, plus loin qu'en l'esprit, c'est en la méthode même que Rousseau est fondateur de l'anthropologie sociale, lui établissant même un plan ; là où Foucault voyait en Kant le fondateur d'une politique du sujet. De quel côté faudrait-il faire pencher une autre question fondamentale de la pensée philosophique du XXe siècle, celle de la *responsabilité* en quoi nous oblige notre liberté (héritage hégélien), qu'incarnera la philosophie existentielle de Sartre ? C'est une autre question que nous renvoyons à plus tard. Cette orientation de la psychologie, aux côtés des sciences de l'homme constitue un champ fondamental, qui rappelle à l'anthropologie que le sujet humain, mieux l'être humain, ne peut exister sans une intériorité engagée, consciemment ou non dans le monde, ce que phénoménologie, psychanalyse et existentialisme s'acharneront à soutenir face à ces deux géants qui ont toujours voulu contenir la jeune psychologie, sciences de la nature et sciences de l'homme, et parfois l'écrasent.

C'est donc Jean-Jacques Rousseau qui fonde les sciences de l'homme, pour Lévi-Strauss. Le chapitre 2 d'*Anthropologie structurale deux* (Plon, 1975), intitulé précisément « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », est repris d'une conférence prononcée à l'Institut éponyme de Genève en 1962, à l'occasion du 250e anniversaire de la naissance du philosophe. La lecture de ce chapitre-conférence peut nous étonner à plus d'un titre, mais il étonnera surtout ceux qui voient en l'anthropologie structurale (et peut-être en Lévi-Strauss lui-même) un être froid et presque mathématique. Le Rousseau dont nous parle ici Lévi-Strauss est un philosophe de la nature chaleureux plus proche de l'être souffrant que des séparations entre culture et nature qui s'opèrent déjà en son temps de rupture avec la pensée analogique. C'est un psychologue, voire un psychologue clinicien qui fait de la souffrance (pathos) d'autrui en tant que sujet son objet. Le premier texte de philosophie publié par Rousseau n'était-il pas d'ailleurs une critique de ce que la pensée scientifique et technique avait fait perdre à la condition humaine (*Discours sur les sciences et les arts*, répondant à la question posée de savoir « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs », 1750) ? Mais c'est surtout le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) que Lévi-Strauss prend comme modèle, discours qui commence, on ne saurait ici l'oublier, par : « C'est de l'homme que j'ai à parler… ». Pour Lévi-Strauss :

> *Sans crainte d'être démenti, on peut affirmer que cette ethnologie qui n'existait pas encore, il l'avait, un plein siècle avant qu'elle ne fît son apparition, conçue, voulue et annoncée, la mettant d'emblée à son rang parmi les sciences naturelles et humaines déjà constituées ; et qu'il avait même déjà deviné sous quelle forme pratique – grâce au mécénat individuel ou*

collectif – il lui serait donné de faire ses premiers pas. Cette prophétie, qui est en même temps un plaidoyer et un programme, occupe une longue note du Discours…

Lévi-Strauss est, à vrai dire, rarement aussi lyrique, sauf peut-être en certains passages des *Tristes tropiques*, surtout pas dans les deux tomes de son *Anthropologie structurale un et deux*, qui forment une sorte de « manuel » d'anthropologie. Laissons-nous un peu guider par Rousseau lui-même et sa *philosophie naturelle*, où il inclut l'homme (projet jamais démenti, bien au contraire, par Lévi-Strauss, qui, davantage, y retourne !), mais pas n'importe quel homme : *l'homme affecté* plus que l'homme de raison. C'est à une première critique de la raison que se livre en effet Rousseau. Il faut bien voir que pour Claude Lévi-Strauss, Rousseau fonde les sciences humaines à plusieurs titres, et comme nous le verrons d'une part sur un plan très technique d'autre part sur un plan éthique, contre toute forme de matérialisme. Lévi-Strauss a toujours cherché à comprendre comment les humains pensent et admirait profondément en Freud cette même intention de recherche. C'est la vie qui importe à Rousseau comme à Lévi-Strauss. Cette note 10 du 2e *Discours* contient le projet d'une étude plus exhaustive de l'homme :

Toute la terre est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre humain ! Supposons qu'un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac ou des hommes de cette trempe […] *de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite l'histoire naturelle et politique de ce qu'ils auroient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre.*

C'est la dernière proposition qui est ici fondatrice pour l'ethnologie : « Quand on veut étudier les hommes il faut

regarder près de soi, mais quand on veut étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour étudier les propriétés ». On ne saurait être plus éloquent dans l'énonciation du programme non seulement de l'ethnologie, mais plus encore de l'anthropologie *structurale*. Cette méthode est celle des paradoxes (à ne surtout ne pas vouloir résoudre, ou réduire, comme le disait le psychanalyste anglais Donald-Woods Winnicott, dont nous serons amenés à reparler) : regarder près de soi et même en soi pour connaître les hommes, au loin pour l'homme total, aborder les différences comme seul moyen de connaître la structure d'ensemble ; mais au-delà, Lévi-Strauss relève que Rousseau a compris qu'il convient de fuir sa propre identité pour rencontrer celle de l'Autre ; « que, dans toute son œuvre, la volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi ». Au fond, pour Rousseau, le « moi » est ce qu'il y a de plus dangereux sur le plan éthique. Comme l'écrit Paul Rudy dans son ouvrage *Rousseau, une philosophie de l'âme* (Verdier, 2008), Rousseau tend à se débarrasser d'une conception fermée de soi qui était celle d'un Montaigne, pour qui « La plus grande chose du monde c'est de sçavoir estre à soy » (*Essais*, III, 13) : « L'advenue à soi du moi, qu'elle soit de l'ordre du savoir ou de l'ordre du devenir, n'a que faire, dira bientôt Rousseau, d'un “miroir intellectuel” dans lequel on s'imagine qu'il pourrait se refléter ». Rousseau s'oppose à une conception d'un moi en tant que conscience de soi, comme Montaigne l'avait pressenti en découvrant la vanité de l'introspection (avant Freud !) : « Je ne me trouve pas où je me cherche ; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement » (*Essais*, III, 2) ; mais il s'agit encore d'une rencontre avec soi-même. Comme le souligne Lévi-Strauss, Rousseau va plus loin : il s'agit de rencontrer l'Autre. Cette « transformation qui s'opère avec lui (l'ethnologue), et qu'en Jean-Jacques

Rousseau l'humanité apprend à ressentir » est pour Lévi-Strauss un témoignage fraternel du philosophe à l'ethnologue qui, dans la dure (physiquement et psychiquement éprouvante) expérience ethnographique de terrain :

> […] *se saisit comme son propre instrument d'observation ; de toute évidence, il faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un soi qui se révèle comme autre, au moi qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi. Chaque carrière ethnographique trouve son principe dans des « confessions » écrites ou inavouées.*

Ces quelques lignes, qui font référence, au-delà du *Discours*, à la « démarche personnelle » de Rousseau, pour employer les termes nomades contemporains, témoignent de ce double mouvement paradoxal de *dépouillement* de soi incontournable pour l'ethnologue à son ouverture sur *l'altérité du soi de l'autre* (qu'on peut raccourcir dans la formule de *l'Autre*). Par ces phrases qui bouclent la boucle dont Lévi-Strauss maîtrisait l'art subtil, il nous dit bien ce dessaisissement de soi qu'on constate aussi chez le psychanalyste. C'est tout l'enjeu du travail du contre-transfert dans toutes les sciences de l'homme, comme l'a si bien montré Georges Devereux dans son ouvrage au titre si éloquent : *De l'angoisse à la méthode* (Devereux, 1980). C'est le sens de cette posture rousseauienne du refus d'identification à soi. Cependant, qu'est-ce qu'un *soi* ? Soi de l'autre ou soi de soi-même : le soi. Pour Rousseau, il semble que ce ne soit pas du côté du *Cogito* qu'il faille aller chercher le soi, soumis au doute pourtant tout autant que pour Descartes. Non, pour Rousseau, le soi est du côté de la « nature ». Selon Lévi-Strauss :

> *C'est l'enseignement proprement anthropologique de Rousseau – celui du Discours sur l'origine de l'inégalité*

– qu'on découvre le fondement de ce doute, lequel réside dans une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie.

Les passages de la nature à la culture, de l'affectivité à la connaissance, de l'animalité à l'humanité, par lesquels la société occidentale a procédé, ne doivent pas nous masquer leur artifice. Ce qu'il convient de faire, c'est de ne pas mépriser le vivant quel qu'il soit, surtout s'il n'est pas moi (aux sens de moi l'individu comme de moi l'occidental). L'identification libre avec tout ce qui vit, et donc souffre, doit prévaloir sur la séparation qu'on a pratiquée de l'humanité et de la nature pour constituer l'homme en règne souverain, niant ainsi le caractère irrécusable de sa nature vivante (ce sont presque les propos exacts de Lévi-Strauss).

On peut aller plus loin, ou plutôt plus « profond » que Lévi-Strauss, dans la mesure où Rousseau attribue la nature à tout fondement, mais précisément aussi à ceux de l'intériorité la plus subjective (dans des termes actuels) comme à ceux de l'extériorité. Autrement dit, chez lui, l'essence immanente de l'âme est naturelle, c'est-à-dire *affective*, en opposition franche d'abord au cartésianisme, ensuite aux Lumières. Ce n'est pas la raison qui, éthiquement, doit gouverner, chez Rousseau, mais l'affect, ce qui fonde, après l'ethnologie, un autre pan de l'anthropologie : une psychologie. Mais c'est évidemment une psychologie des profondeurs, qui prendra bien des visages. Impossible cependant de renier cette ascendance. Seul, peut-être, un Foucault, après Freud, ne s'y est pas trompé.

a. Rousseau (1712-1778)

Déjà, dans le premier *Discours*, celui de 1750, on voyait se dessiner ce conflit entre Rousseau et les Lumières, qui en fait un libre penseur : « Je prévois qu'on me pardonnera

difficilement le parti que j'ai osé prendre. Heurtant de front tout ce qui fait aujourd'hui l'admiration des hommes, je ne puis m'attendre qu'à un blâme universel… Il y aura dans tous les temps des hommes faits pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur pays, de leur société ». En germe, Rousseau se positionne par un décentrement, un dépaysement, ce qui l'amène à un puissant pamphlet contre les philosophes dans quoi on reconnaîtra plus tard un Lévi-Strauss. Les sciences humaines ne peuvent-elles que se définir en opposition à la philosophie ? En opposition à une philosophie unitaire, très certainement. Rousseau s'attaque dans ce premier *Discours*, au « rétablissement des sciences et des arts » depuis la Renaissance : « a-t-il contribué à épurer ou corrompre les mœurs ? Voici ce qu'il s'agit d'examiner. » On a le très fort sentiment que cette question tombe à point nommé pour lui, et sa réponse sera le début de sa carrière qu'il ne serait pas très cohérent de qualifier de philosophique ici. S'il reconnaît qu'il est « un grand et beau spectacle » d'admirer comment l'homme s'est sorti seul des « ténèbres » de l'ignorance du dehors comme du dedans de lui-même, il regrette que la philosophie paraisse inséparable des philosophes et qu'elle semble ainsi avoir abandonné, ou tout au moins perdu de vue l'homme sain qui se révèle en son naturel et non pas habillé des parures futiles des arts, des lettres et des sciences, qui se sont substituées à la morale populaire du bon sens. La conséquence en est que « sans cesse on suit les usages, jamais son propre génie ». Ce sont les urbanités (aux deux sens du terme) qui sont cause de l'hypocrisie sociale qui rabat en l'homme les affections naturelles. Prenant quelques exemples historiques, mais aussi celui des « sauvages » des Amériques, dans une note, citant Socrate qui préféra la mort à l'hypocrisie politique pour préserver sa vertu morale, il argumente de cette manière : les sciences, les lettres et les arts, en tant qu'ils participent à la négation des mœurs (mais il nous faut traduire ici,

aujourd’hui par la culture), c’est-à-dire le Symbolique – la religion, et un certain « vivre ensemble » populaire – participent d’un rejet aveugle par une élite intellectuelle et artistique qui méprise le peuple, son naturel et son histoire. Plus concrètement, le commerce et l’argent (c’est-à-dire l’économie) se sont substitués à la morale dans le discours des politiques. L’individualisme naissant est aussi mis sur la sellette par Rousseau, qui attaque l’athéisme de Spinoza (ou plutôt son anti-cléricalisme) et la défense de l’égotisme agressif de Hobbes. Le rejet du naturel chez l’homme, la prévalence du discours et de la rhétorique sur l’action et la franchise, ainsi qu’une oligarchie élitiste tant intellectuelle que politique sont vus et mis en critique. Oserait-on lire en filigrane chez lui la crainte de l’alliance entre le pouvoir et les élites scientifiques et artistiques ? Ce n’est pas moins que les Lumières éclairant le pouvoir, une aristocratie éclairée, que Rousseau condamne (sensiblement ressemblante avec celle qui tua Socrate, en effet). On lit aussi dans ce texte que pour lui l’homme doit rester à sa place : la nature est son Maître et non l’inverse ; au-dedans (en lui-même) comme au-dehors (en sa société), l’homme doit respecter sa nature.

Ce rapport à la nature, en tant qu’il est fondateur de l’anthropologie, plus largement des sciences humaines, peut surprendre aujourd’hui, tant la leçon de Rousseau n’a en fait pas porté. Il faut dire qu’elle affrontait des siècles de christianisme. Or c’est le christianisme qui fonde la séparation de la nature et de la culture, en tant que le temporel et le spirituel ne peuvent se rejoindre. Rappelons l’écrit du pape Innocent III sur *De Contemptu mundi*. Rappelons que l’âme s’oppose au corporel en tant qu’elle lui survit éternellement ; autant de fondements compatibles avec la distinction platonicienne entre les Idées et les simulacres ; autant de fondements que ne questionne pas le kantisme en tant qu’il fait prévaloir la construction par la pensée de la réalité, « en soi » inaccessible en tant qu’elle-

même. Ce n'est pas parce que l'anthropologie s'est constituée véritablement comme sciences de l'homme total, en devant rejeter le biologisme scientiste, par nécessité épistémologique, qu'elle entérine une séparation nature/culture. Bien au contraire. Dans sa critique de l'humanisme, qu'on peut lire dans *Anthropologie structurale deux*, Lévi-Strauss s'attaque à l'humanisme qui a « prétendu constituer l'homme en règne séparé » (A.S. 2 ; 1973, 330) : l'humanisme occidental a isolé l'homme (*un* homme, en réalité) de tout ce qui n'était pas sa spécificité en l'isolant d'une part des autres cultures, d'autre part de la nature. Cette critique opérée en son fondement par Lévi-Strauss (et au bout d'une démarche qui l'amènera à intituler l'un de ses livres les plus importants *L'Homme nu*) est celle du sujet de la philosophie européenne, donc des Lumières de Kant, par la médiation d'un retour à Rousseau, le philosophe de la *vie*. On peut constater que la philosophie contemporaine ne s'est que très peu départie de cette posture du sujet philosophique des Lumières. C'est pourquoi, et c'est en cela que les critiques de l'anthropologie sociale, celle de la psychanalyse (essentiellement celle qu'opère Freud avec l'Inconscient tel qu'il le pense), de l'ethnopsychiatrie et de Foucault, pour qui l'homme disparaît, sont si importantes. Les enjeux contemporains, actuels même, voire futurs (dans un futur proche) sont cruciaux, tant il est vrai que la multiplication démographique, la généralisation des technosciences, de l'industrialisation et de l'impérialisme ethnocentré occidental commencent à provoquer les catastrophes envisagées par Rousseau et très précisément prévues par Lévi-Strauss, non pas dans un écologisme éthéré qui reprend les thématiques scientistes, mais qui est capable de ce regard éloigné sur lui-même qui passe par le regard des autres, de l'Autre, l'homme des sociétés autochtones, dites souvent aujourd'hui « premières », qui savaient protéger de l'homme ce qu'il est (et il faut donc entendre « premières »

comme fondatrices) : l’homme naturel. Il est évidemment naturel chez l’homme d’être culturel, et c’est ce que nous allons essayer d’explorer de plus près désormais, afin de tenter d’y trouver des propositions pour demain, qui nous mènent au chevet, véritablement de l’homme.

Concluons sur Rousseau et la psychologie en rappelant qu’avec *L’Émile* et *Les Confessions* surtout (rédigées entre 1765 et 1770), il donne à l’introspection des lettres de noblesses, qu’il contredit dans sa fondation antérieure des sciences de l’homme, ainsi que Lévi-Strauss l’a amplement montré. C’est une ère nouvelle qui apparaît, dont l’objet est bien l’intériorité : de soi et d’autrui, cela va de pair. C’est peut-être cela l’invention. La démarche introspective ouvre la porte au romantisme aire et poétique d’une part, comme à une sorte de « science de l’intime » dont les représentants en France seront Maine de Biran et Bergson d’autre part. Le romantisme allemand, plus philosophique et une authentique philosophie de l’inconscient apparaîtront simultanément et se développeront au XIXe siècle.

b. Kant (1724-1804)

Emmanuel Kant n’apparaît pas souvent dans les ouvrages d’histoire de la psychologie. Pourtant, toute sa philosophie s’intéresse d’une part à la critique de certaines facultés de l’esprit, d’autre part à l’homme en tant que sujet. Philosophe de la transition entre les Lumières et l’idéalisme allemand, il est, bien évidemment, incontournable. Kant naît à Königsberg en 1724 et fait ses études supérieures dans l’université de cette ville, où il fera d’ailleurs sa carrière et mourra. Ce n’est pas si rare. Il publie son premier ouvrage en 1747, soutient une première thèse en 1755, puis une autre la même année : *Nouvelle explication des premiers principes de la métaphysique*, qui lui vaut d’être nommé privat-docent à l’université. Il publie encore une *Histoire générale de la nature et du ciel*. Nous

n’énumérons pas ici toutes ses publications très nombreuses et renvoyons à leur liste complète, par exemple dans l’exemplaire Folio de la *Critique de la raison pure* de chez Gallimard. Il enseignera les mathématiques, la géographie physique, les sciences naturelles, la théologie, et la philosophie. Cette même année voit la publication du *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* de Rousseau, auteur très apprécié de Kant. C’est aussi l’année du tristement célèbre tremblement de terre de Lisbonne, qui émeut l’Europe entière et au-delà (Voltaire, notamment). Il soutient une troisième thèse l’année suivante (la seconde en référence à Leibniz) mais n’est pas nommé à la chaire convoitée de logique et de métaphysique. L’année 1762 est importante pour lui, et selon ses propres dires (une note personnelle en atteste) : « Rousseau m’a remis dans le droit chemin » après la lecture de *L’Émile*, paru la même année. Il s’engage dans la carrière critique avec *De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*. En 1764, outre *La Recherche sur l’évidence des principes de la théologie naturelle* et ses *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, il publie des articles dont « Essai sur les maladies de la tête » sur les maladies mentales. Voltaire publie son Dictionnaire philosophique cette même année. En 1770 ; il obtient la chaire tant convoitée, après la soutenance d’une quatrième thèse : *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, dite « dissertation de 1770 ». En 1772, il donne pour la première fois un cours sur l’*anthropologie*. Les deux années 1774 et 1775 sont très importantes : c’est le début de la guerre d’indépendance en Amérique, on y rédige une « Déclaration des droits », Louis XVI arrive au trône en France, Goethe publie su Werther et Kant, favorable aux insurgés américains contre l’Angleterre, publie *Des Différentes races humaines*. En 1776, année de l’indépendance des États-Unis d’Amérique, et de la mort de Hume, Kant donne un premier cours de

pédagogie. C’est en 1780 qu’il rédige la *Critique de la raison pure*, sur laquelle il travaille au moins depuis deux ans, éditée l’année suivante. En 1784, il publie deux articles importants : « Idée d’une histoire universelle d’un point de vue cosmopolite » et « Qu’est-ce que les Lumières ? », l’année d’après les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et en 1788 sa *Critique de la raison pratique*, en 1790 la *Critique de la faculté de juger*. Les trois critiques sont donc rédigées et publiées. En 1794, année de son élection à l’Académie de Saint-Pétersbourg, il publie *La Fin de toute chose*, *Vers la paix perpétuelle* en 1795, *Le Conflit des facultés* et son *Anthropologie d’un point de vue pragmatique* (qui résume le cours donné depuis des années) en 1778. Ses élèves font éditer quatre derniers ouvrages dont les trois premiers sont issus de ses cours : *La Logique* (1800), *Géographie physique* (1892), *Pédagogie* (1803) et *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolff* (1804).

Sa biographie et l’énumération même incomplète d’un certain nombre de ses ouvrages dit beaucoup sur cet homme ouvert d’esprit et la philosophie très riche de Kant, ainsi que sur sa considérable capacité de penser. Elle dit aussi de ses engagements critiques, en politique, en religion, en philosophie et épistémologie. Auteur majeur s’il en est, Kant représente une étape dans l’histoire de la pensée occidentale. Son œuvre est importante en elle-même mais également pour ses successeurs, qui y ont beaucoup puisé ? Elle est très importante pour de nombreuses disciplines, et au premier chef pour la psychologie, puisqu’elle va contribuer à lui donner une épaisseur qu’elle n’avait pas, orientant la pensée de grands auteurs comme Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, et surtout elle va constituer un fonds pour la pensée occidentale qui va nourrir toutes les élaborations à partir d’elle. Il est surprenant, pour nous, de constater à quel point l’auteur qui a peut-être le plus contribué à

montrer que l'épistémologie est en fait une psychologie (car pour connaître il faut un esprit), est peu remarqué, et remercié comme tel. Sa première Critique est pour nous un modèle du genre, sur lequel nous allons un peu nous arrêter. Un psychanalyste comme Wilfried Bion est l'un des rares à avoir revendiqué clairement cet héritage, en effet très important chez lui, mais bien d'autres, psychologues ou psychanalystes, parfois psychiatres, lui doivent beaucoup, sans l'avoir avoué (ou su, si tant est que la culture générale puisse oublier ses pères).

On pourrait oser résumer l'intention philosophique de Kant par cette proposition forcément lacunaire : les limites de la connaissance étant la chose même (la chose réelle, ou Dieu), mieux vaut porter l'intérêt sur le sujet de la connaissance : l'homme en tant que sujet.

b.1. La Critique

La *révolution critique* (Folscheid, 1988) est issue de la lecture de Hume qui tire Kant d'un « sommeil dogmatique » une première fois (avant Rousseau). Hume a émis les plus sérieux doutes sur la validité de la relation de causalité dans les sciences et mis à terre la croyance en l'objectivité scientifique. Mais il n'a pas donné les moyens d'aller plus loin. Kant opère une « révolution copernicienne de la connaissance », comme l'écrit Dominique Folscheid et Kant lui-même, puisque c'est lui qui prend cet exemple, toujours très pédagogue (à notre avis). Quand Copernic avait mis au centre du système le soleil plutôt que la Terre, Kant va « chercher du côté du sujet les clefs d'une objectivité que l'objet ne permet pas de penser » (Folscheid, 1988, p. 61). Il faut mettre le *sujet* au centre du système des objets et non focaliser l'attention sur les objets. C'est *dans le sujet* que résident les « conditions qui rendent la connaissance possible ». C'est une psychologie du sujet cherchant à connaître qui est ici demandée. Bien sûr, cet effort s'accompagne, pour Kant, d'une refonte de la

métaphysique, dont les aboutissants n'étaient finalement que dogmatiques ou sceptiques. Or, la critique n'est pas scepticisme : elle se veut force de proposition constructive, elle se veut aussi méthode universelle :

- Que puis-je savoir et dans quelles limites ?
- Que dois-je faire ?
- Que puis-je espérer ?

Le problème fondamental de l'homme est celui du sens de son existence : c'est une question pratique qui engage son être et son action dans le monde, au-delà de tout savoir spéculatif ou dogmatique. L'intention est morale : si le savoir n'était que le respect d'édicts religieux, l'homme perdrait toute responsabilité et toute liberté, car il lui suffirait d'obéir à des préceptes (Spinoza) ; si le savoir était d'ordre scientifique, le réel se réduirait à ce qui est accessible à la science (les phénomènes, le visible, opposés aux noumènes, choses en soi, inconnaissables), alors le déterminisme vaincrait de toute humanité. Il est peu étonnant que Kant ait passionné un philosophe contemporain (de nous) comme Michel Foucault. On peut faire un lien certes anachronique mais troublant entre le pouvoir de la biomédecine quand il se substitue à tout autre discours, surtout politique et injonctif, et le refus du tragique dans le drame humain (pris ici au sens de la scène de la vie ordinaire). L'histoire nous dira sans doute un jour, à l'heure où nous écrivons ces lignes, de quel côté portait la raison éthique entre le Suède qui a pris une décision politique fondée sur le *Primum non nocere* du serment d'Hippocrate plutôt que sur le contrôle social du confinement imposé de façon totalitaire dans nombre d'autres pays. Or, à l'échelle d'une population, le précepte hippocratique ne s'évalue pas seulement au nombre de morts sur une courte période (quelques mois). Il est possible que la psychologie collective ait également joué un rôle ici, chez les Suédois.

Les *limites et les conditions de la connaissance* se résolvent dans le jugement, la « faculté de juger ». Selon que ces jugements soient ou non de l'ordre de la nécessité, ils relèvent de l'*expérience*. Les « jugements synthétiques » relèvent de l'expérience, alors que les « jugements analytiques » relèvent de la nécessité. Ainsi, une *connexion nécessaire* (pour reprendre le vocabulaire de Hume) est établie entre un sujet comme « l'homme » et son prédicat (ou attribut) « mortel » qu'unit la copule « être » : l'homme est mortel. Mais un sujet comme « la Terre » ne se présente pas comme nécessairement ronde. Le sujet et le prédicat ne sont pas liés de nécessité. Le prédicat « ronde » ajoute quelque chose de nouveau, enrichit « la Terre » : d'où une relation *synthétique* entre les deux ; alors qu'entre « l'homme » et « mortel », leur nécessaire adjonction exige un découpage, une *analyse*. Un jugement analytique comme « l'homme est mortel » est aussi dit *a priori*.

Mais on voit bien qu'en mathématiques, un jugement synthétique aussi peut être *a priori* : dire que 2 + 1 = 3 enrichit le contenu premier (2) sans recours à l'expérience. Comme dans « la ligne droite est la plus courte entre deux points distincts ». Une *intuition* s'est fondée sur des *formes* a priori *de la sensibilité* (du sujet) : l'*espace* et le *temps*. Ce ne sont pas des réalités objectives : elles relèvent d'une sensibilité intérieure, qui relève de *catégories fondamentales* de notre entendement et qui nous autorisent à appréhender le « divers sensible », une réalité extérieure non unifiée. Ces catégories ne relèvent aucunement de l'expérience mais nous sont indispensables pour structurer, organiser notre expérience, *la rendre possible*. Elles constituent, ensemble, une sorte de matrice pour la pensée, venant ordonner l'expérience vécue. Ce sont des concepts vides, des *contenants* pour la *matière* à pensée ; cette matière qui est constituée de la sensibilité, elle-même aveugle sans ces concepts. Kant réduit les catégories des

catégories d'Aristote. Le jugement est la capacité du sujet pensant à lier les concepts *a priori* entre eux.

Les questions que se pose Kant sont celles que l'on se pose encore aujourd'hui en sciences :

- Peut-on accéder à la connaissance par
  - La seule raison ?
  - La seule expérience sensible ?
- Faut-il constituer préalablement un modèle pour pouvoir s'en éclairer quand on observe la réalité ? Ceci relèverait, chez Kant, du *transcendantal* : ce qui constitue la condition nécessaire *a priori* (préalable) de toute connaissance.
- La réalité peut-elle être vraiment connue ? N'y a-t-il pas toujours un reste, donc des limites à la connaissance dans la « chose en soi » ?
- Existe-t-il une connaissance possible au-delà de toute expérience ? C'est la transcendance elle-même : qui oppose foi et savoir.

Or, comme Kant renverse la focale : on part désormais du sujet et non plus des objets ; par conséquent :

- Que doit faire le sujet pour connaître ?
  - Utiliser sa seule raison ?
  - Utiliser sa seule sensibilité ?
- Quelles sont les limites de la perception connaissante du sujet ? Donc : Que peut-il *vraiment connaître* ?
- *Connaître* et *Penser* sont deux notions au sens différents, ce qui est entièrement nouveau en philosophie. Nous en verrons plus loin les différences et les spécialités.

Toutes ces questions sont aussi des questions de psychologie. Nous allons désormais nous attacher à la *Critique de la raison pure*, et en particulier à la lecture de la Préface de la 2e édition, celle de 1787, et de l'Appendice. Mais commençons par une présentation générale de

l'ouvrage. La Critique de la raison pure se présente sous la forme de trois divisions, la première constituant l'ensemble de la première partie, et d'un appendice.

- La **Partie I** traite de l'*Esthétique transcendantale* : notre sensibilité est affectée par les objets ; aussi la réceptivité de notre esprit accueille-t-elle les *sensations* sous la forme d'*intuitions empiriques*, que nous mettons en forme grâce à des *intuitions a priori*. Le *temps* et *l'espace* sont des *formes pures* de la sensibilité. Ces *formes* sont déjà contenues dans notre esprit.
- La **Partie II/Division I** traite de la *Logique transcendantale* :
  - Notre *entendement* utilise des règles (lois) pour *unifier* nos intuitions avec des *concepts* : concepts *empiriques* et concepts *a priori* qui constituent les *catégories*.
  - Un *concept a priori* associé à une *intuition a priori* donne une *connaissance a priori*.
  - La *validité de la connaissance a priori* se trouve dans son *application à une intuition empirique* (« dans les limites de l'expérience possible »).
  - Par conséquent : nous ne pouvons connaître que des *phénomènes* (ce qui nous apparaît).
  - Le *phénomène* est un objet tel qu'il nous apparaît, c'est-à-dire mis en forme par nos intuitions et concepts purs.
  - Les *noumènes* sont les choses telles qu'elles sont en soi (dans le réel) : inconnaissables en elles-mêmes (c'est pour cela que Lacan considère que l'Inconscient c'est le réel).
- La **Partie I/Division II** traite de la *Dialectique transcendantale* :
  - Notre raison veut connaître les « choses en soi » (noumènes). Pour ce : elle prétend utiliser de façon

transcendantale les concepts purs de l’entendement.

- La raison a un besoin d’*inconditionné* : elle se tourne vers les idées d’*âme*, de *Dieu*, de *liberté*. Par conséquent, *elle se contredit* : car aucune intuition empirique ne correspond à ces idées (elle peut toujours les chercher, elle ne les trouvera pas !). Alors, elle *transgresse* les limites du champ de l’expérience possible.
- La solution est *dialectique* (ce qui souligne l’intention philosophique) : faire de ces idées un « usage régulateur ». Nous pouvons penser les choses en soi plutôt que les connaître, donc pousser plus loin notre pensée et dépasser les connaissances acquises.

b.2. Préface de la 2e édition (1787) de la Critique de la raison pure

Kant pose la question : « L’élaboration des connaissances qui sont du ressort de la raison suit-elle ou non le chemin sûr d’une science, c’est ce dont on juge bientôt par le résultat ? ».

La *Logique* a suivi le chemin d’une science sûre depuis Aristote. Psychologie, anthropologie et métaphysique ne sont que des chapitres ajoutés à la Logique par ceux qui en ignorent la nature propre. La *Logique* dont la tâche est d’expliciter et démontrer les règles formelles de toute pensée (que cette pensée soit *a priori* ou empirique).

La Logique expose les *règles* formelles de toute pensée *a priori* ou empirique. Elle « fait abstraction de tous les objets ». En la Logique, « l’entendement n’a affaire à rien d’autre qu’à lui-même et à sa forme ». D’où sa facilité à être science pure puisqu’elle ne s’intéresse pas aux objets. Mais ce n’est pas tant la logique en tant que science formelle qui doit nous guider que la raison, à condition qu’il y réside quelque chose de connu *a priori*.

Pour la *physique*, ce fut plus long que pour les mathématiques. Elle s’est d’abord établie sur des principes

empiriques. Mais, des physiciens on peut dire :

> *Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse ; car autrement, des observations faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance ne se rassemblent pas en une loi nécessaire, ce que cherche pourtant la raison dont elle a besoin.*
>
> *Cette raison doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, d'après lesquels seulement des phénomènes concordants peuvent valoir comme lois, et de l'autre les expériences qu'elle a conçues d'après ces mêmes principes.*

Nous assistons avec Kant à une véritable *fondation épistémologique* des sciences modernes. Pour les *mathématiques*, les choses remontent sinon à Thalès, à son époque. Thalès invente le triangle isocèle : non pas par l'observation, non pas en réfléchissant sur les caractéristiques de cette figure, mais au fur et à mesure qu'il la pensait.

La *métaphysique* est « une connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (non pas comme, en mathématique, par leur application à l'intuition), où la raison doit donc être son propre élève… » ; elle n'a pas encore atteint le statut de science sûre.

Kant pose aussi les questions de ce que nous appellerions aujourd'hui, à la suite de Freud, l'*épistémophilie* :

- « D'où vient qu'on n'ait pu encore trouver ici une route sûre de la science (en métaphysique) ? » ;

- « Pourquoi la nature a-t-elle installé dans notre raison la tendance qui lui en fait sans repos chercher la trace, comme s'il s'agissait d'une de ses affaires les plus importantes ? » ;
- En quoi pouvons-nous vraiment faire confiance en notre propre raison ?

Trois questions que pose la métaphysique. Mais essentiellement, Kant propose un *retournement,* sur le modèle de la révolution copernicienne, dans le domaine de la recherche de la connaissance. L'hypothèse qu'on pourrait connaître les objets avec des concepts *a priori* n'aboutissait pas. Alors, on a supposé qu'en demandant aux objets de s'adapter à nos concepts *a priori* : on aboutirait davantage. C'était plus adapté à l'idée qu'on les connaîtrait à l'avance : avant qu'ils nous soient donnés. Mais il s'avère que l'*expérience* dans laquelle seule ils sont connus (comme objets donnés) *se règle sur les concepts*. Ce sont les concepts qui préforment activement l'expérience. Car l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige l'entendement dont je dois présupposer la règle en moi-même avant que les objets ne soient donnés.

Il s'agit ici d'une véritable *modélisation*, de la construction d'un modèle scientifique. Kant répond donc à cette question de savoir s'il convient d'établir des *pré-conceptions* avant de rencontrer la réalité. La réponse est positive à condition que celles-ci soient organisées entre elles, par ce qu'il nomme l'entendement, nous serons plus précis un peu plus loin sur ces deux derniers points. Mais, chez Kant, c'est aussi un modèle du fonctionnement mental, qui est proposé ici. N'oublions pas qu'il place le sujet avant les objets, désormais, conformément à sa propre révolution copernicienne. L'accent sur cette dimension, proprement psychologique, est contesté, par exemple par Dominique Folscheid, mais nous la retenons tout de même, car si cet auteur se positionne en philosophe qui s'interroge sur ce

que Kant met vraiment en l'homme, nous nous positionnons plutôt en psychologue, qui croit percevoir chez Kant une attention toute particulière pour la chose mentale en première personne (comme il le montre dans son texte certes ultérieur sur l'anthropologie).

Cependant, Kant nous met en garde : notre connaissance rationnelle *a priori* ne va qu'au phénomène : « laissant en revanche la chose en soi être réelle pour soi, mais inconnue de nous ».

Résumons : la tâche de cette *critique* de la raison pure spéculative est d'opérer une révolution par rapport à la démarche métaphysique, comme l'ont fait les astronomes ; le livre est un traité de méthode qui ne fait pas système (qui ne le veut pas) mais qui dessine les contours et les visées d'un système, que résument bien les deux assertions suivantes :

- « Rien dans la connaissance *a priori* ne peut être attribué aux objets, que ce que le sujet pensant tire de lui-même. »
- « La raison pure est à l'égard des principes de la connaissance une unité complètement séparée. »

Insistons sur l'importance de l'expérience et la visée pratique : la réalité prouvée *a priori* par la raison vaut *seulement* dans les limites de l'expérience possible. Celle-ci insère dans un système le témoignage de l'expérience. Il faut accepter « la restriction de toute connaissance spéculative seule possible de la raison aux simples objets de l'expérience ». Le problème est celui de *l'accès à la réalité par la raison spéculative*. Or, la réalité à laquelle l'exigence pratique (dans l'action et la décision, la morale au fond) fait accéder est celle du *penser*.

b.3. Appendice à la Critique de la raison pure : « Déduction des concepts purs de l'entendement »

Nous préférons retenir certaines parties, comme celle qui suit et la précédente, du livre, parce que celles-ci nous semblent particulièrement bien illustrer notre point de vue psychologique. Il serait moins intéressant de faire une présentation vague de l'ensemble de la Critique, qui n'insisterait pas sur ce sur quoi nous voulons insister.

> *Qu'un concept doive être produit tout à fait a priori et se rapporte à un objet, bien qu'il ne rentre pas lui-même dans le concept de l'expérience possible, ni ne se compose d'éléments d'une expérience possible, c'est ce qui est tout à fait contradictoire et impossible. En effet, il n'aurait point alors de contenu, puisqu'aucune intuition ne lui correspondrait.*

Sur le plan certes épistémologique mais aussi psychologique, l'articulation entre contenant et contenu opérée par Kant dans ce qu'il considère comme notre capacité de penser et d'entendement, voire notre âme, sont des fondamentaux en termes de ce qu'on appelle aujourd'hui le fonctionnement psychique, pour lesquels il pose des bases qui ne seront exploitées que bien plus tard, notamment par certains psychanalystes :

- L'intuition (sensible) est le *contenu* (image de l'objet).
- Le concept est le *contenant*.

Par conséquent, un concept *a priori* qui *ne se remplit pas d'intuition par l'expérience* ne peut se rapporter à rien. Or, ceci est tout à fait nécessaire pour *penser*, voire connaître, l'objet.

> *Si donc il y a des concepts purs a priori, ils peuvent bien sans doute ne contenir rien d'empirique ; mais ils n'en doivent pas moins être de simples conditions a priori d'une expérience possible, seule base sur laquelle puisse reposer leur réalité objective.*

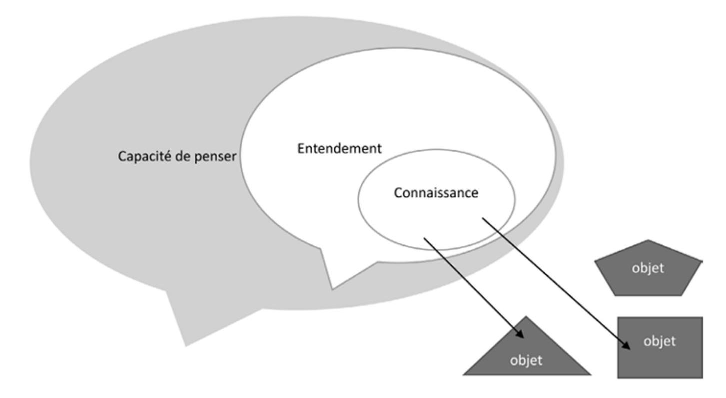
Les concepts *a priori* sont des matrices indispensables à construire une expérience possible afin de servir de

supports à la réalité objective. Les « éléments » de toutes les connaissances *a priori* :

> *Doivent toujours contenir les conditions pures a priori d'une expérience possible et d'un objet de cette expérience, car autrement, non seulement rien ne serait pensé par leur moyen, mais ils ne pourraient pas même, sans data, naître jamais dans la pensée.*

Comment ne pas rapprocher ces éléments des « éléments alpha » (*éléments a*) du psychanalyste anglais Wilfied Bion ? Il s'agit ici de la *formulation de la connaissance pure* chez Kant : origine de la connaissance. L'origine de la connaissance est une *matrice*. Nous verrons que celle-ci peut prendre la forme du Négatif, chez Hegel, mais aussi comme condition chez Freud, implicite chez Winnicott, et explicitement chez Green. Nous allons par la suite revenir progressivement sur toutes ces conceptions extrêmement importantes, qui n'auraient pu voir le jour sans avoir été un jour instillées dans la pensée par Kant.

Nous trouvons les concepts dans les catégories (*éléments a*). Un objet ne peut être pensé qu'à l'aide de concepts. Ceux-ci sont assemblés dans le Penser ou « capacité de penser ». On assiste à une sorte d'emboîtement :



La capacité de penser (*fonction a* de Bion) est le contenant global :

- Dans la pensée, il y a davantage que la capacité de penser : l'entendement.

- L’entendement est faculté de connaître.
- La connaissance se rapporte à des objets.

L’assise *a priori* de la possibilité de l’expérience est constituée par des sources subjectives de connaissance (dabs leur nature empirique).

Il existe une *capacité de liaison* qui soutient la capacité de penser : la connaissance n’est possible que parce que des REPRÉSENTATIONS SINGULIÈRES ont des points communs entre elles, des associations possibles. La connaissance est donc « un TOUT de représentations liées et comparées entre elles ». On a donc une *triple synthèse inhérente à toute connaissance :*

- Synthèse de l’*appréhension* des représentations : modifications de l’esprit *dans l’intuition*.
- Synthèse de la *reproduction* de ces représentations *dans l’imaginaire*.
- Synthèse de la *recognition dans le concept*.

Ce sont les *trois sources subjectives de connaissance*. Elles rendent possible l’entendement, donc toute expérience (qui est toujours un produit de l’entendement ; pas d’expérience sans entendement). L’entendement est, en quelque sorte, l’*intellect*, pour nous aujourd’hui.

Synthèse de l’appréhension dans l’intuition

- Toutes nos représentations (d’où qu’elles viennent) sont soumises à la condition formelle du sens interne : au temps.
- La diversité de l’intuition est rassemblée afin de former un contenu dans la représentation : synthèse de l’appréhension.
- Il y a une synthèse pure de l’appréhension : synthèse *a priori* pour les représentations de l’espace et du temps.

Synthèse de la reproduction dans l’imagination

- Bien que fondées sur une intuition de phénomènes réels, l’esprit *lie entre elles les représentations* qui

partagent des connaissances communes selon les règles de l'entendement.

- Ce sont essentiellement les règles du langage qui nous permettent de saisir « ce qui nous apparaît » alors que les choses en soi demeurent inconnaissables.
- Ces représentations sont des déterminations du sens interne.
- Une synthèse transcendantale pure de ces représentations en l'imagination sert aussi de fondement à toute possibilité de l'expérience.
- Synthèse de l'appréhension et synthèse de la reproduction sont liées en tant que principes transcendantaux de possibilité de toutes connaissances empiriques *a priori*.
- Les liaisons entre représentations comme entre intuitions se font en lien avec les liaisons déjà établies entre d'autres représentations avec des correspondances entre elles.
- La synthèse reproductive de l'imagination est la faculté transcendantale de l'imagination.

Synthèse de la recognition dans le concept

- La *mémoire consciente* de l'immédiatement pensé autorise seule la reproduction dans la série des représentations (mémoire de travail) : la « suite dans les idées » du langage ordinaire.
- La *conscience* est cette connaissance *une* qui réunit en une représentation le divers « intuitionné successivement et ensuite reproduit » : re-présenté.
- Il y a une conscience nécessaire de tous ces processus, si non : pas de concepts, donc pas de connaissance.
- Nos connaissances doivent s'accorder entre elles, relativement à un objet.
- Donc, « l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre chose que l'unité formelle de la

conscience dans la synthèse du divers des représentations ».

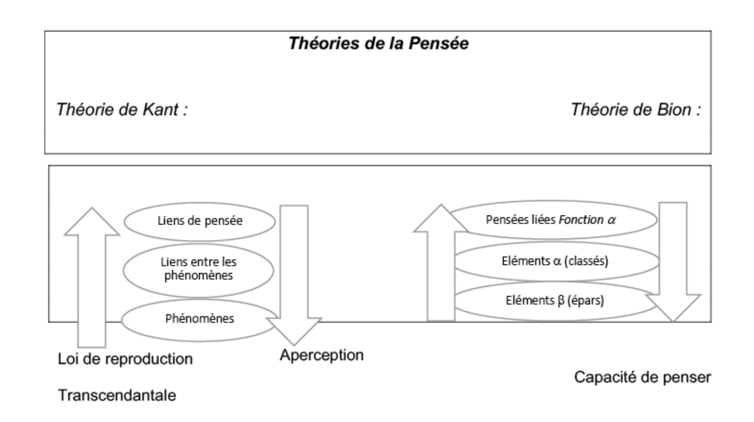
- C’est la conscience qui constitue l’unité de l’objet, en tant qu’unité formelle par la synthèse des représentations.
- La synthèse des représentations unifie formellement l’objet, grâce à la conscience.
- Les phénomènes ne sont que des représentations sensibles des objets.
- Un objet est à la fois distinct de la connaissance et correspond à une connaissance.

b.4. Quelques définitions

- Définition de « *connaître* » : opérer *une unité synthétique de l’objet* (dans le divers de l’intuition). Mais c’est la *conscience* seule qui est capable de reproduire le divers puis un concept qui unifie ce concept. En termes *bionniens* : repérer une diversité d’éléments bêta puis les classer pour les rassembler en éléments alpha grâce à la fonction alpha ; le tout afin de parvenir à connaître, puis à penser les éléments épars du donné sensible. Donc ; « le concept de cette unité est la représentation de l’objet (= X), que je pense au moyen des prédicats… » ; « Toute connaissance n’est d’abord possible que dans l’unité de l’aperception ».
- *Concept* : « Toute connaissance exige un concept, si imparfait ou si obscur qu’il puisse être ; mais ce concept est toujours, quant à sa forme, quelque chose de général et qui sert de règle ».
- La *représentation* vaut par unité synthétique dans la conscience qui rend nécessaires les caractéristiques de l’objet (tel objet représenté).
- L’*aperception transcendantale* est le principe transcendantal de l’unité de la conscience dans la *synthèse du divers* de toutes nos intuitions.

- L'*aperception empirique* est le *sens interne*. Elle permet une conscience de soi, c'est-à-dire des états inconstants inhérents au moi.
- L'*unité de la conscience* (pure, originaire) : est aperception transcendantale. L'unité de la conscience est condition des connaissances de *liaison* et d'unité des connaissances entre elles (qui précède et rend possible les *représentations* des données de l'intuition). Cette notion de la liaison et de son effectivité dans la pensée est vraiment une notion psychologique inventée par Kant, qui aura un succès considérable, et surtout une importance considérable permettant de concevoir la pensée elle-même ; que l'on songe, encore ici, à la théorie de la pensée établie par Bion fondée certes sur la clinique des schizophrènes de l'attaque des liens (de la capacité de liaison assurée par le penser) qui correspond presque point par point à ce qui s'avère bien être une théorie de la pensée chez Kant également, celle-ci présentant tout ce qui ne fonctionne pas dans la première.
- La *conscience de soi* est conscience de l'*identité* de soi-même en tant que synthétisant tous les concepts unifiés. Pour se penser comme *unifié*, comme *identité*, l'esprit doit pouvoir considérer que toutes ses représentations sont le produit du même acte de synthèse. Les conséquences épistémiques sont d'importance : « Nous pourrons aussi maintenant déterminer d'une manière plus exacte nos concepts d'un objet en général ». Il semble que la réponse à la question Que puis-je penser ? soit ici fournie. Bien penser, c'est mieux penser *le réel*. Je peux désormais penser le réel, et je dispose d'une méthode pour ce faire.

Comparaison entre deux théories de la Pensée, la théorie transcendantale de Kant et la théorie psychanalytique de Bion, fondée sur celle de Kant :



- Le statut de la *représentation* et des *phénomènes* est ainsi possible à préciser :
  - « Toutes les représentations ont, comme représentations, leur objet et peuvent être elles-mêmes à leur tour objet d'autres représentations ».
  - « Les phénomènes sont les seuls objets qui peuvent nous être immédiatement donnés, et ce qui se rapporte immédiatement à eux s'appelle intuition ».
  - « Ces phénomènes ne sont pas des choses en soi, mais ils sont eux-mêmes des représentations, qui à leur tour ont leur objet, qui par conséquent ne peut plus être intuitionné par nous, et pour par la suite être appelé objet empirique, c'est-à-dire transcendantal = X ».
- L'*objet transcendantal* est la réalité objective des objets empiriques. Il en est la synthèse par unité de l'aperception : « Le concept pur de cet objet transcendantal (= X) est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général un rapport à un objet, c'est-à-dire de réalité objective ».
- La *réalité objective* est procurée par le concept pur transcendantal qui procure un rapport entre l'esprit et le concept empirique.

Il est temps d'établir la synthèse de ce que nous pouvons retenir de la *Critique de la raison pure*. Par l'avènement d'une philosophie critique proposée par Kant, il faut entendre une intention philosophique à visée morale, celle-

ci devant limiter les prétentions de la connaissance. Ses enseignements de géographie, d'anthropologie et son engagement politique montrent que Kant veut élever au moins ses étudiants au statut de citoyens du monde. Toute sa démarche synthétise les préventions épistémologiques de Hume et les Lumières telles qu'elles sont déjà mises en critique par Rousseau. Méthode dont l'objectif est de répondre aux trois grandes questions Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? en mettant fin au dogmatisme et au scepticisme métaphysiques stériles. On trouve dans la *Critique* :

- Une interrogation sur la science, partiellement validée par l'expérience ; quelles sont ses conditions de possibilité véritable, qui séparent philosophie et science ? Il inaugure l'*épistémologie*.
- Il opère une « révolution copernicienne » : il faut chercher du côté du *sujet* les clefs d'une objectivité qu'il est vain d'aller chercher du côté des objets eux-mêmes (en soi).
- Une *méthode* qui décortique et élucide les procédés de la connaissance, ou plutôt du « connaître » ; c'est-à-dire *du penser* : on part en effet d'un donné extérieur empirique, mais en ce qu'il est reçu (réceptivité) dans l'entendement qui dispose de concepts comme l'espace et le temps, qui organisent notre sensibilité. Ce donné est mis en forme par toutes les catégories de l'entendement (ensemble des concepts – la causalité, par exemple - qui, par liaison, permettent de structurer toute expérience possible). Cet ensemble constitue un *appareil transcendantal*, appareil mental plus encore que simple procédé de connaissance.
- Ne pouvant faire l'économie de cet appareil mental, nous ne pouvons connaître que ce qui nous apparaît, à savoir les *phénomènes* ; les « choses en soi » nous

demeurent inaccessibles par la connaissance, mais nous pouvons les penser (Dieu, la liberté, l'âme).

- La conséquence est que les illusions de la métaphysique classique relèvent d'une mauvaise utilisation de la raison, voulant utiliser les catégories de l'entendement aux fins de connaître ce qui dépasse toute connaissance possible. À l'inverse, il est donc impossible de se servir de la connaissance pour nier l'existence de Dieu, de l'âme ou de la liberté, puisqu'il est impossible de les aborder par le procédé de la connaissance. Au-delà des limites de la connaissance commence un autre champ, celui de la morale : la *voie pratique*.

Le pouvoir de synthèse qui assure l'unité de la connaissance relève de la « spontanéité » de l'entendement. Ce pouvoir dépend d'un principe qui est le *sujet transcendantal*. Ce n'est ni le *Cogito* (qui est conscience) ni la conscience empirique. C'est une « pure fonction synthétique rendant la connaissance possible », écrit Dominique Folscheid ; et nous ajoutons : la pensée possible, le *penser*, même. C'est donc une sorte d'appareil qui se situe en creux et est extraordinairement actif : un appareil à « penser les pensées », celles-ci étant issues de la synthèse des « préconceptions » par les « conceptions », en termes bionniens. Un « sujet de l'Inconscient », en termes lacaniens ?

b.5. La morale kantienne

Après avoir répondu à la question « Que puis-je savoir ? » par l'étude des conditions *a priori* de la connaissance, Kant aborde la question pratique qui concerne l'action morale : « Que dois-je faire ? ». Rappelons que dans la *Critique de la raison pure* : « *Tout intérêt de ma raison (spéculatif aussi bien que pratique) est contenu dans trois questions : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? La première question est simplement spéculative* […] *La deuxième question est simplement*

pratique ». La *Critique de la raison pratique* (1788) se penche sur *l'usage pratique de la raison pure*. Kant poursuit son triple questionnement qui forme son intention philosophique.

Qu'est-ce qu'un usage pratique de la raison ? Ce qui est possible par liberté. De là, la raison est-elle libre ? C'est-à-dire est-elle capable, à elle seule, par elle-même, de déterminer la volonté à l'action, la volonté d'agir ? Ou bien la raison est-elle déterminée par de simples intérêts personnels ? des inclinations sensibles ? mes propres désirs ? Kant part de deux postulats :

- La liberté existe ; condition d'une loi morale.
- L'obligation du Bien.

D'une certaine manière, l'obéissance à la loi rationnelle requiert la liberté, car d'une décision pratique, *autonome* : c'est moi qui décide de cette obéissance ou non. Seule une intelligence du *sens* de la loi peut me permettre d'y adhérer. Ce sens est le respect. Sans intelligence du sens de la loi, je ne peux pas la respecter, ce qui revient à respecter les autres. C'est ce processus, et non celui d'un totalitarisme de l'état, qui fonde le respect de la loi : l'autonomie et la liberté. Cette morale du « devoir » était déjà explicite dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785). Un certain nombre d'impératifs moraux nous gouvernent :

- L'*impératif catégorique* est commandé par le pur devoir : il est donc moral.
- Les *impératifs hypothétiques* relèvent de projets, de fins individuelles et donc pas de la morale.

Les « *fondements* » définissent donc une éthique de la *personne* où tout être humain doit être traité comme une *fin en soi* et jamais comme un moyen (ou une chose, ce qui revient au même ; on peut ajouter une « ressource »). On accède ici, avec Kant, à une véritable éthique du sujet qui montre qu'il est tout à fait conscient (comme l'est Rousseau

qui l’a en partie influencé) du danger à vouloir faire croire à la valeur d’un individualisme échevelé. Pour les deux philosophes, la liberté requiert une autonomie certes, mais dans le cadre d’un respect d’autrui et des lois. Cette autonomie que Kant définissait dans son court texte de 1784 « Qu’est-ce que les Lumières ? », l’opposant à l’hétéronomie qui est aliénation aux autres, aux institutions et à soi-même, ne doit pas s’opposer aux lois. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant revient sur la question du *respect* et pose que celui-ci nous élève à notre propre *dignité* humaine. Le *bonheur* relève de cette dignité : la dignité d’être heureux n’a donc pas de rapport avec la satisfaction du désir personnel.

Kant distingue la *loi pratique* de portée universelle de la *maxime* individuelle. La première est ordonnée par la raison de façon *inconditionnelle* (« Fais ceci ») et *universelle* (elle s’applique à tous) (« Tu ne tueras point »), alors que la seconde est ordonnée par mon désir individuel inconditionnel (soumis à mon projet : « Je veux être heureux »). Mais il est possible que ma maxime devienne un impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d’une législation universelle ». Il explicite aussi de quoi relève la *volonté* si importante dans les décisions pratiques. La volonté soumise à la loi morale est libre. On retrouve ici à la fois cette forme d’emboîtement dans les formes de la pensée. La loi morale et la conscience que nous en avons est première, pour Kant, avant la volonté et susceptibles de dominer notre désir. Kant prend l’exemple d’un homme qui est enjoint soit de porter un faux témoignage, soit de mourir. Pour lui, chacun de nous reconnaît qu’il *doit* sacrifier sa vie pour ne pas nuire à, autrui. La raison est par conséquent indépendante et première face au désir, aux penchants sensibles et ici à l’instinct de conservation égoïste. « Tu dois donc tu peux » est la loi universelle qui sous-tend, qui doit sous-tendre

notre volonté, et même, notre décision. L'application de cette loi universelle est très importante, et d'elle dépend la survie de nos sociétés, voire même de notre espèce, en tout cas de notre humanité en tant que condition libre et digne. On ne peut pas oublier ici et ne pas souscrire à l'importance vitale du sacrifice humain qui fut la réalité accomplie de tant de femmes et d'hommes dans l'histoire, au bénéfice des résistances les plus désespérées, pourtant. Il est probable que Kant pense aux révolutions américaine et française. On touche ici à une autre figure de la transcendance : celle qui fait que les hommes sont capables de sacrifier leur vie individuelle pour que perdure la liberté et à travers elle la culture humaine.

Revenons à une dimension susceptible d'intéresser davantage encore les psychologues, portons attention à la troisième *Critique* avant de clore le chapitre de Kant. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant élabore une transition entre les deux premières *Critiques*, qui leur manquait. La *faculté de juger* se constitue en intermédiaire entre l'entendement et la raison. Mais, dans le même mouvement, Kant propose une autre articulation : entre les facultés de *connaître* et de *désirer* ; il s'agit des sentiments de *plaisir* et de *peine*. Les questions proprement émotionnelles l'avaient, jusqu'ici, peu retenu. Puis Kant ajoute de nouvelles formes de jugement : le « jugement réfléchissant » qui nous fait passer du donné particulier au général, alors que le « jugement déterminant » fait passer du général au particulier. Le jugement réfléchissant permet de comprendre, alors que le jugement déterminant permet de connaître. Cette distinction sera reprise plus tard par quelqu'un d'important pour la psychologie, que nous évoquerons ensuite : Dilthey.

Ce n'est pas tout, Kant fonde la structure binaire de son ouvrage selon la critique du *jugement esthétique*, dont la finalité est subjective, et du *jugement téléologique*, dont la finalité est objective (ce jugement visant le finalisme des

choses). La psychologie et l’esthétique ont souvent été des disciplines associées (et méprisées). On doit par exemple la fausse notion d’empathie au psychologue Theodeor Lipps (1851-1914) qui la fonde sur la perception esthétique des œuvres d’art dans lesquelles on aurait tendance à se projeter naturellement (comme par une fonction biologique innée) et « sentir avec » (*Einfülhung*) elles ce qu’elles dégagent pour nous ; naturalisation totalement opposée, soit dit en passant, avec la façon de penser de Kant. Pour Kant, « Le beau est ce qui est représenté sans concept comme objet d’une satisfaction universelle ». On pourrait y voir une proposition en parfaite contradiction avec l’aperception *transcendantale*, si ce n’est que le beau ne peut accéder à la connaissance. Il n’est pas non plus de l’ordre de cet inconditionné qui suscite la *raison pratique*, le jugement moral. L’entendement n’a donc pas de concept à appliquer au divers sensible relevant du beau. Le *jugement esthétique* ne dispose ni de concept sous-jacent (car celui qui produit le beau ne cherche pas nécessairement son propre agrément). Cependant, le *sublime* dépasse le jugement esthétique qui porte sur des formes, le sublime portant sur des objets illimités qui, eux, procurent du plaisir. Le sublime suscite en nous la faculté d’atteindre au *suprasensible* (qui dépasse donc nos facultés de perception par la raison). L’imagination peine à se représenter de tels objets. C’est l’esprit qui, en fait, crée le sublime, dans une sorte de finalité subjective qui échappe à notre entendement. Dans sa distinction entre art, artisanat, science et nature, Kant positionne le premier comme constitutif d’un dépassement de la technique et des connaissances qui fait de l’artiste celui qui dispose du « génie ». Le génie est une dimension de l’esprit dont l’artiste lui-même ignore tout et ne peut rendre compte. On ne peut pas ne pas penser ici au concept freudien de *sublimation*, notamment dans son déploiement ultérieur à Freud par Didier Anzieu, qui a montré dans *Le Corps de*

l'œuvre, la remontée des éléments de l'Inconscient que l'artiste pratique sans le savoir, ce en quoi consiste bien son génie.

Pour conclure sur Kant, on retient qu'il a révolutionné le point de vue de la connaissance en prenant le sujet pensant comme objet. On peut aussi retenir la véritable formation d'un appareil psychique, d'où la dimension même d'un Inconscient est là, implicite. C'est aussi un appareil psychique dont les processus sont très précisément décrits. On en peut qu'affirmer notre admiration pour ce philosophe qui ne disposait pas de pratique clinique. Peut-on alors le considérer comme un artiste, selon sa propre définition. Sans doute pas, en réalité, mais il aurait été peut-être plus flatté par la qualification de Penseur.

II. Esquisse d'une Psychologie « clinique »

Le courant « clinique » de la psychologie est bien entendu lié au développement progressif d'une « médecine mentale ». Pour le dire autrement, d'une médecine qui s'intéresse à l'esprit, à l'âme, à la raison comme aux passions. C'est avec l'empirisme, l'insistance sur l'observation, de Sydenham et Locke à Hume et Wolff, que l'observation, et donc le regard, prennent leurs lettres de noblesse. Aussi, le regard médical devient-il le critère de validation de la philosophie naturelle des maladies de l'esprit. Ce regard objective et classe. Mais nous verrons que, parallèlement, un certain physiologisme très lié à la physique, perdure sans pour autant manquer de finalement s'ouvrir, mais un peu décalé dans le temps, à l'intériorité : ce sera le passage du « magnétisme » à l'hypnotisme.

Le Grand siècle avait été marqué par un certain nombre de changements radicaux dans les représentations et le rapport « épistémique » au monde, qui n'était pas sans lien avec un retour aux sciences de la nature. Un certain

nombre de découvertes, comme celle des champs magnétiques, vont inspirer des tentatives thérapeutiques plus empiriques que scientifiques. Franz-Anton Mesmer (1734-1815) est au nombre de ces médecins qui expérimentent des « techniques ». Ce médecin viennois bien marié est aussi un esthète (c'est chez lui que le jeune Mozart fait représenter en 1768 son opéra *Bastien et Bastienne*). Mesmer extrapole le magnétisme « minéral » au « magnétisme animal », fluide qui parcourt l'univers, relie les métaux aux animaux, dont l'être humain. Chassé après un scandale probablement sexuel, on le retrouve à Paris en 1778, où il ouvre un cabinet et use de son « baquet », où trempent des morceaux de fer, reliés à des patients eux-mêmes mains jointes. Ces séances de groupe provoquent de tels effets sur les patients (des crises convulsives, des parésies, etc.) que l'Académie des sciences est chargée d'enquêter sur les méthodes du sulfureux docteur par Louis XIV en 1784, dont Benjamin Franklin, Jussieu et Lavoisier. Un rapport conclut que le « "magnétisme animal" n'existe pas, mais que les effets sur les personnes appartiennent à l'attouchement, à l'imagination mise en action ». Jussieu demeure moins radical. En fait, quand on lit ce rapport, on constate que les facultés de l'imagination sont reconnues comme cause des manifestations. C'est une première reconnaissance de l'efficace du psychique.

Si nous revenons un peu en arrière, pour bien comprendre les enchaînements qui mènent du Grand Siècle au XVIIe, la folie fut prise, donc, au XVIIe siècle, dans un grand mouvement global de mise en ordre culturel, social, politique et économique, essentiellement urbain. La centralisation de l'État, qui précède l'arrivée de Louis XIV (préparée par Richelieu et Mazarin). La répression impitoyable de la Fronde met en place la Monarchie absolue, qui triomphe en 1653. L'ordre et l'obsession du contrôle social sont le contexte de l'édit royal de 1656 qui

fonde l'Hôpital Général, institution et organe de l'exclusion des différences (une « exclusion inclusive »). « Pauvres, vagabonds, correctionnaires et têtes aliénées » (Foucault, 1961) se mêlent dans ce lieu qui s'installe en lieu et place des léproseries désertées, souvent avec des malades contagieux, dont les « vénériens ». La « lettre de cachet » suffit à enfermer, définitivement. Bicêtre, La Salpêtrière, Saint-Lazare, l'Hôtel-Dieu, à Paris d'abord, n'ont pas été ouverts pour enfermer spécialement les fous, et encore moins pour les soigner. Le pouvoir suprême y est dévolu au directeur, dont l'administration ne se limite pas aux murs de l'Hôpital : « Ils ont pouvoir d'autorité, de direction, d'administration, commerce, police, juridiction, correction et châtiment sur tous les pauvres de Paris, tant au dehors qu'au-dedans de l'Hôpital général » (Édit de 1656, article XI). La nomination d'un médecin « résidant » est une préoccupation d'hygiène : éviter les épidémies. Sa visite, deux fois la semaine, en fait un auxiliaire de l'ordre monarchique et bourgeois. L'édit du 16 juin 1672 ordonne l'établissement d'un « Hôpital général dans chaque ville du Royaume ». On en comptera 32 en France à la Révolution. L'Église est tenue à l'écart, mais finit par se conformer et participe à l'édification de certains établissements. L'ensemble de l'Europe est en fait concerné par une politique de l'ordre qui se généralise ; l'Allemagne ouvre un premier équivalent à Hambourg en 1620 ; en Angleterre, Elisabeth 1re avait précédé les autres nations en ordonnant la construction de *Houses of Correction* dès 1575, mais c'est Charles II qui rédige le statut de Workhouses en 1670. La vocation de ces établissements est en fait la même, et leur publique identique, mais en Angleterre, une idéologie du redressement des comportements par le travail se met en place, qui aura la ville belle et s'étendra aux siècles suivants.

Point important, puisque c'est la pauvreté qui est avant tout visée par cette nouvelle coercition : le Moyen Âge avait

fait du pauvre la figure mystique couverte de haillons sous laquelle se cachait Dieu. L'époque classique le désacralise supprime l'idée même d'une charité charitable, d'un devoir d'aumône. Bien au contraire, les pauvres deviennent un ensemble de population (répertoriés par des statistiques) : elle a « glissé d'une expérience religieuse qui la sanctifie à une conception morale qui la condamne » (Foucault, 1961). Le Pauvre est délocalisé de sa maison miséricordieuse et exilé vers l'enclos des boucs émissaires de la nouvelle société, et les fous avec, pauvres parmi les pauvres, par les mesures étatiques d'assainissement, de sécurité et d'économies (l'Europe occidentale est frappée par la crise économique durant tout le siècle). C'est pourquoi l'Église collabore. La tâche première de l'Hôpital général est de circonscrire « la mendicité et l'oisiveté comme les sources de tous les désordres » (Foucault, 1961). L'expression « l'oisiveté est mère de tous les vices » demeure un slogan jusque dans l'école républicaine de la IIIe République, laïque et morale. Cependant, le caractère carcéral et l'indifférence que l'on porte aux malades qui y sont internés, de ces institutions ne doit pas faire oublier que le XVIIe siècle est aussi une période de progrès importants sur le plan médical et psychologique. En témoignent les travaux de médecins comme Thomas Sydenham (1624-1689), par exemple, et surtout de son élève John Locke, que nous connaissons déjà. Sydenham dépasse le rationalisme cartésien (encore imbu d'un certain idéalisme platonicien, au fond) en décrétant que la médecine ne doit pas émaner de raisonnements plus ou moins logiques sur une base scholastique (ce que critique, en France, le grand Molière !) mais de l'observation des faits de la réalité. C'est en effet un retour à la clinique d'Hippocrate. Certaines de ses descriptions (et l'usage d'un opiacé, le laudanum) sont toujours valables en 2019. Un autre médecin anglais, Robert Burton, écrit en 1621, une *Anatomie de la*

mélancolie, qui est une très fine étude clinique de cette maladie.

Mais avec Descartes, c'est l'avènement de la Raison qui domine, et la science comme la médecine, qui s'y identifie fortement pour tenter de bénéficier d'une meilleure audience (songez à ce qu'en écrit Molière !), n'en retient pas le *Traité de l'âme*, mais plutôt les conceptions mécanistes antérieures. Les philosophes du XVIIIe siècle vont mettre en critique, on l'a vu, cette façon de chosifier, dirions-nous aujourd'hui, l'Homme. Finalement, le XVIIIe siècle s'élève contre une réduction de l'humain à la chose. L'observation intérieure et subjectiviste, l'expressivité de la nature dans l'homme, le traversant individuellement, en son Moi, et la description à partir de ce matériau, des faits psychiques, se substituent au mécanicisme. Un certain mouvement d'émancipation de la psychologie s'en suivra, essentiellement au XIXe siècle. Mais, d'une certaine manière, Kant a montré que la métaphysique a engagé la psychologie dans une impasse en n'ayant pas la possibilité de se dégager de la question « Qu'est-ce que l'âme ? ». La méthode purement rationnelle que se donne la métaphysique n'est pas adaptée à son objet. La connaissance, en tant qu'elle est le produit de la pensée humaine, doit passer par sa propre mise à l'épreuve dans l'expérience ; or si l'objet de l'expérience est la subjectivité, l'intériorité psychique, il convient de l'explorer avec une méthode appropriée à ce qu'elle est en tant qu'existence subjective, sans vouloir en chercher l'essence. En tant que chose en soi, la vie psychique subjective ne peut être connue dans son essence. En revanche, elle peut nous apparaître, en tant que phénomène. L'expérience est nécessaire à une science qui veut éviter l'arbitraire, c'est-à-dire, ici, l'*a priori*. Mais Kant est sceptique à l'égard de l'observation introspective. L'au-delà de cette contradiction ne se fera guère sans chercher la ou les méthodes appropriées. On peut penser que la tendance, dans la

psychologie allemande du XIXe siècle, à élaborer une psychologie de laboratoire, une psychologie expérimentale plutôt qu'expériencielle, est issue de cette impulsion kantienne. La tendance introspective sera incarnée, en France, quand il s'est agi d'une psychologie se considérant comme telle, mais héritières sans nul doute des *Confessions* de Rousseau, par Maine de Biran, qui écrivait qu'en « psychologie, l'observation n'est que recueillement ».

III. Psychologie philosophique et Psychiatrie

1. Maine de Biran (1766-1824)

Biran ne termine pas le XVIIIe siècle, mais il le synthétise assez bien du point de vue de la psychologie, entre empirisme et idéalisme. C'est pourquoi nous terminons par lui. On le rattache traditionnellement aux Idéologues, liés aux Lumières, mais ce qui le caractérise est une démarche à cheval sur l'empirisme et l'introspection. Il tente de saisir la nature de la conscience, de la conscience de soi, en particulier, en se tournant vers un moi qui lui se tourne vers le corps. Cette conscience du corps propre doit, selon lui, s'accompagner de deux types d'efforts conjoints pour rendre la prise de conscience possible : l'effort musculaire et la conscience de celui-ci. Ainsi, Biran se constitue en une sorte de continuateur de Locke, en ce qu'il se focalise sur l'observation empirique (mais de soi) et de Leibniz en ce que ce dernier contredit Locke : l'esprit pense en dehors des périodes conscientes. Mais dans les cas de Leibniz et de Biran, cette vie mentale subliminaire n'est pas un Inconscient ; elle est faite de micro-perceptions non conscientes de la vie sensorielle des organes, intéroception non consciente. D'où le développement par l'effort d'une proprioception consciente. C'est l'effort volontaire de la conscience contre le corps qui lui résiste qui fait la conscience et même sa dimension morale chez Biran. Plutôt

qu'influencer vraiment la psychologie, Biran influera sur le développement en cours d'une pédagogie spécifique à l'éducation physique qui, pour importante qu'elle soit, n'en est pas moins un autre domaine que le nôtre ici. Nous n'aurons pas le jugement sévère d'un Merleau-Ponty à son égard, pour qui Maine de Biran aurait pu tirer de ce dualisme esprit/corps une philosophie, mais n'y est pas parvenu (Merleau-Ponty, 1947-48). Mais nous ne le retiendrons pas. Pourtant, il fait une synthèse de ces deux courants fondateurs de la psychologie : l'empirisme et la philosophie intimiste du XVIIIe siècle.

L'analyse du « sentiment de l'effort » que propose Maine de Biran est singulière : pour lui, le Moi ne prend pas conscience de sa propre existence en tant que sujet pensant, mais en tant que force « hyperorganique », opposée à l'inertie corporelle. Étonnant chez un homme qui choisit une vie plutôt discrète (comme sous-préfet de Bergerac, mais y fondant une des premières écoles de psychopédagogie). Sa méthode est clairement introspective et il ne s'est attelé qu'à la pensée consciente, ratant probablement de peu une sorte d'intuition de l'inconscient ou tout du moins du somatopsychique. On peut considérer qu'il eut des continuateurs dans les Victor Cousin, Royer-Collard et Jouffroy, au début du XIXe siècle, que Maine de Biran avait mise à l'honneur.

2. Jean-Marie Itard (1774-1838)

Le fondateur de l'oto-rhino-laryngologie, qui tentera d'éduquer au langage le célèbre Victor de l'Aveyron (l'*Enfant sauvage* de Truffaut), représente bien d'une part le tournant des Lumières vers le siècle du rationalisme matérialiste d'une part, une tendance qui se fera courant en psychologie, rééducative et que nous pourrions qualifier de neuro-pédagogique. En 1802, ce jeune chirurgien se voit confier par l'abbé Sicard, qui dirige l'Institut national des sourds-muets, rue Saint-Jacques à Paris, le jeune garçon,

arraché à la femme qui l'avait recueilli. Nous ne donnerons pas ici de détails, en réalité assez peu intéressants pour la psychologie, de cette très triste histoire, mais signalerons seulement que le garçon (peut-être trisomique 18 ?) finit ses jours dans la misère, délaissé par Itard, à qui il ne pouvait finalement pas apporter la gloire, dans le giron de cette femme même qui lui avait été le premier secours, « montée à Paris » pour s'en occuper à nouveau. Nous ne considérons absolument pas qu'Itard ait été aussi le fondateur de la pédopsychiatrie, comme on peut le voir écrit parfois ; car il ne suffit pas de tenter d'éduquer un enfant handicapé pour être pédopsychiatre.

Retenons que Jean-Marie Itard essaiera, donc en vain, d'inculquer à Victor des principes qu'il tire de la lecture de Locke ou de Condillac. Contre le principe des idées innées, Itard croit qu'il suffit d'en imposer à Victor. Féru de la croyance que tout est sensation, Itard donne à Victor tout un panel de nouvelles sensations. Contre l'appréciation du psychiatre Philippe Pinel, qui voit en Victor un garçon profondément déficient, Itard insiste et fournit de nombreux rapports aux divers ministres à qui il doit son poste. Mais Victor ne change guère. Trouvé en 1797, c'est en réalité un adolescent ou préadolescent dont le développement est évidemment déjà bien fixé, or la perspective développementale échappe totalement à Itard, qui n'envisage pas le jeune garçon comme un humain vivant (à l'instar des écrits de Rousseau, par exemple), mais comme une machine sensorielle à apprendre. Cette perspective strictement comportementale aura hélas un immense succès par la suite, comme la façon de s'occuper de Victor comme au laboratoire, et non pas dans la vie véritable, à la campagne, par exemple, là où on l'avait trouvé. Évidemment, Itard échoue parce que la psychologie (entre autres) ne s'est pas encore développée suffisamment et se veut clinique sans l'être encore. La psychopathologie elle-même, ne verra vraiment le jour que plus tard. La

médicalisation de Victor, son instrumentalisation, devraient nous alerter encore aujourd'hui. Le fantasme des « enfants sauvages » remonte à très loin dans l'histoire (Rémus et Romulus ne sont pas les premiers).

3. Une Psychologie qui se cherche

Entre psychologie philosophique, physiologie médicale et psychiatrie naissante, la psychologie de la fin du XVIIIe siècle se cherche. Les doctrines médico-physiologiques comme les principes pédagogiques s'affirment. Bichat (1771-1802) représente la transition physiologiste avec le siècle suivant. Il donne une définition de la vie comme « la somme totale des fonctions qui résistent à la mort », propos que n'auraient pas nié Freud, ou plus récemment, André Green, psychanalyste connu pour son travail sur « la mort dans la vie » et le Travail du négatif. Des systèmes de pensée comme le *névrosisme* (irritabilité nerveuse) avec Cullen ou le *vitalisme*, ou encore le courant des *humeurs* (qui renoue avec les conceptions antiques) de Boerhave (1668-1738), qui fait encore des émules en 2020 (la fameuse « bi-polarité »). Mais l'éclectisme des théories n'empêche pas un effort de description et de systématisation, encouragé par les naturalistes (Linné, par exemple). Ainsi, Boissier de Sauvages (1706-1767), déjà cité par nous, propose une classification des maladies reprenant les principes des classements botaniques et zoologiques qui semble avoir eu un succès inversement proportionnel à l'efficacité thérapeutique de l'époque. La folie perd aussi son caractère magique, sous la double poussée de la médecine et du rationalisme philosophique. Le « Grand renfermement » a le triste avantage de mettre les malades sous la main des médecins vingt-quatre heures sur vingt-quatre et sept jours sur sept, souvent durant de très nombreuses années. Comme l'a montré Foucault, la folie se montre et on en montre l'animalité, afin de se rasséréner

dans la confiance en un hypothétique, très hypothétique progrès social et des Lumières, de la science, dénoncé par Rousseau dans son premier *Discours*. Aussi les impératifs de police se substituent-ils à la charité, les lettres de cachet participent au mélange des populations, en cette période politiquement floue de la fin du siècle.

Pourtant, on assiste à un surprenant mélange des genres également dans la prise en charge des malades, puisque se juxtaposent des tentatives d'un autre ordre, relevant de l'esprit philanthropique de l'époque. D'ailleurs, on peut faire l'hypothèse que, pour tous, les certitudes du scientisme soient vacillantes. Si une société a besoin de croire mordicus en sa raison, c'est peut-être parce qu'elle a peur de la perdre. De nombreux témoignage du sort fait aux aliénés apparaissent de toutes parts. Certains médecins s'en saisissent. Ce sera le cas de Johann Christian Reil (1759-1813), par exemple, qui décrit la cruauté de l'enfermement : « Nous incarcérons ces malheureuses créatures comme des criminels dans des prisons désaffectées, ou dans des vallons stériles seulement fréquentés par des hiboux, loin des portes de la ville, ou encore dans des cachots humides, où jamais ne pénètre un regard compatissant ou humanitaire, et nous les laissons pourrir, enchaînés, dans leurs propres excréments. Leurs fers entaillent leur chair, et leurs visages blêmes et émaciés regardent avec envie vers la tombe qui terminera leur malheur et dissimulera leur honte » (cité par Alexander F. et Selesnick S., *Histoire de la Psychiatrie*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 133). En Espagne, dans la ligne d'une tradition plus humaine, issue de la médecine arabe, la situation est moins catastrophique pour les malades. Les hôpitaux psychiatriques de Valencia, Valladolid, Séville, Palma de Majorque, Tolède et de Grenade, conservés depuis l'époque des moristans arabes ou reconstruits (Valence) sont connus alors dans toute l'Europe pour des pratiques très différentes. Les médecins profitent de

l'héritage antique et moyenâgeux transmis par les catalans Arnaud de Villeneuve (1240-1313) et Cristobal de Vega (vers 1510) qui avaient décrit avec précision l'épilepsie, la mélancolie, la manie, l'érotomanie, s'intéressaient à la vie affective de leurs patients et ont proposé des traitements « moraux » de leurs souffrances. Andres Piquer (1711-1772) s'inspire du médecin romain du premier siècle de notre ère Aretée de Cappadoce pour décrire la maladie maniaco-dépressive. En Italie, c'est au grand-duc de Toscane Leopold (1747-1792) que l'on doit une réforme en profondeur du soin aux malades mentaux. On lui doit aussi l'abolition de la peine de mort. Il fait construire en 1788 l'hôpital de Bonifacio et nomme Chiarugi l'année suivante comme conseiller pour sa réforme, qui préconise la levée des contraintes physiques et de toute brutalité. En Angleterre, lorsque le roi Georges III fut atteint de folie maniaque-dépressive, en 1788, la question de la maladie mentale devint d'une importance considérable et ce sont des Quaquers qui proposèrent des solutions alternatives à l'enfermement dans les terribles asiles anglais (Bethléem ou Saint-Luke). William Tuke (1732-1822) ouvrit la *York Retreat*. Son fils Henry Tuke (1755-1814) et son petit-fils Samuel Tuke (1784-1857), médecins tous les deux, prirent la suite de cette véritable dynastie (première anti-psychiatrie). À la suite, Robert Gardiner Hill (1811-1878) abolit la contention dans l'asile de Lincoln, de même que John Conolly (1794-1866) dans celui de Hanwell, où il fit du « *no-contraint* » un dogme nouveau en psychiatrie, influençant jusqu'au fondateur américain de la psychiatrie Benjamin Rush (1745-1813) et le célèbre neuropsychiatre russe Sergeï Korsakov (1854-1900).

Conclusion

Pour conclure, il est vrai que notre répartition de la psychologie est osée. Elle sépare en effet des courants qui souvent s'entrecroisent. D'ailleurs, l'appellation

anachronique de « psychologie clinique » ne vient que souligner l'aspect expérienciel et visuel d'une clinique qui est institutionnelle, sans laquelle, il faut le reconnaître, tout un savoir, riche de descriptions, n'aurait jamais vu le jour. L'asile, étrangement peut-être, a fourni une connaissance psychologique importante, comme la prison, d'ailleurs, ainsi que Michel Foucault l'a montré. Cette remarque nous avise qu'il est nécessaire de ne pas idéaliser notre discipline, qui est aussi dépendante des évolutions politiques de son histoire. Nous n'en sommes pas encore à une psychologie « au service des autres », comme aimait à le dire de la psychologie clinique Colette Chiland pour la définir, et la distinguer d'autres branches, comme la psychologie expérimentale, la psychologie sociale, la psychologie du travail, etc. Mais ces mots datent de la fin du XXe siècle. Nous verrons que le XIXe siècle prépare des conflits réels entre les psychologies, qui font passer de la division en courants à de véritables guerres. Perdurent-elles aujourd'hui ? À n'en pas douter !

Nous n'avons pas laissé de place dans cette partie consacrée au XVIIIe siècle à l'histoire de la folie telle qu'elle est développée par Foucault, on pourra s'en étonner, et cela d'autant plus si l'on connaît notre admiration pour cet auteur. Mais la raison en est que nous ne partageons pas le point de vue, qu'il nuancera plus tard, qu'il énonce dans sa thèse, précisément, cette fameuse histoire de la folie, qui se termine et qui s'ouvre sur « l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie », selon le philosophe ; entendons « la » psychologie. L'un de ses biographes, et exégète, Frédéric Gros semble partager, a minima certes, notre scepticisme à l'égard de ce point de vue : « Foucault tente de nous dire que ce rapport historique à la folie fut précisément ce qui a permis à l'homme de se saisir lui-même comme vérité, de se prendre lui-même comme objet scientifique » (Gros, 1996). Or, il n'en est rien, comme on l'a vu. Mais ce n'est pas non plus

de la philosophie seule qu'il faut reconnaître cette « naissance » ; elle est dans l'air du temps, comme l'on dit ; et on ne dit rien en disant cela, si ce n'est que cette apparition de la psychologie est un des paradigmes de l'histoire de la pensée occidentale à la fin du XVIIIe siècle ; on pourrait donc l'attribuer à plusieurs disciplines. Mais ce sont en fait des pratiques qui vont accoucher de la psychologie, autant que de pensées ou de théories. Le XIXe siècle nous le montrera amplement.

---

1. Nous renvoyons ici au texte de Claude Lévi-Strauss intitulé « En relisant Montaigne », inclus dans son *Anthropologie structurale* (1958).

CHAPITRE VI

XIXe SIÈCLE

Le Marquis de Puységur, Arnand-Marie-Jacques de Chastenet (1751-1825) est initié par Mesmer. Il magnétise des objets (un grand arbre, par exemple) et invente le « somnambulisme », technique qui le libère (comme son contemporain l'abbé Faria) du « magnétisme animal ». C'est une première approche thérapeutique par la voie du fonctionnement psychique, ce dont témoigne l'un de ses ouvrages, publié en 1812 : *Les fous, les insensés, les maniaques et les frénétiques ne seraient-ils que des somnambules désordonnés ?* C'est la naissance de l'hypnotisme, qui demeure longtemps mâtiné de « métallothérapie », théorisée par Victor Burq (1822-1884).

Le XIXe siècle est très riche en hésitations techniques, mais il est le siècle de l'Inconscient découvert mais en friche. On confond beaucoup traitement et étiologie. La pathologie reine est l'hystérie, mais on la voit partout. Le chirurgien bordelais Charles-Marie Azam (1822-1899) décrit le cas de Félida, cas de « dédoublement de personnalité » et s'intéresse à l'hypnotisme. Des professeurs de chirurgie de l'École de médecine navale de Rochefort (Bourru et Burot, *La Suggestion mentale et les variations de la personnalité*, 1895) publient sur le cas de Louis V., un homme qui semble aux prises avec de

nombreuses personnalités, qu'ils tentent d'aider par une technique entre métallothérapie et hypnotisme, qu'ils rejetteront comme artefact afin de laisser le patient dérouler le récit du fil de sa vie, l'aidant à en combler les lacunes.

Mais ce siècle n'est pas seulement celui d'une psychologie au service de la médecine, psychologie médicale en forme de chimère qui pourtant a la vie dure. De très grands philosophes, psychologues, lui ont donné une autre dimension, même si certains aspects de cette médecine mentale un peu ésotérique ont parfois intéressé certains de ces grands personnages, auteurs de grandes et importantes œuvres. Ce fut le cas de Hegel, par exemple.

I. La Psychiatrie

1. La « leçon clinique » comme instrument de pouvoir et pivot du fonctionnement institutionnel : Esquirol et Falret

Il est temps de regarder de plus près la dimension du pouvoir dans l'action même de la psychiatrie, c'est-à-dire l'action de ses « acteurs », comme disent les sociologues. Ses acteurs ne sont longtemps que de deux sortes : les médecins et les surveillants. Deux phénomènes majeurs sont à noter : 1/avec Esquirol, on conçoit que l'hôpital est le moyen de soigner, et le seul, 2/le pouvoir disciplinaire en lieu et place de la famille est la tactique estimée efficiente.

Pour Esquirol, et cela fait partie de la loi de 1838, l'asile est le seul lieu envisageable pour le soin. La loi de « l'interdiction » des droits familiaux, qui mettait sous curatelle un aliéné (afin de ne pas nuire aux affaires familiales), après consultation du conseil de famille, difficile d'application, et inappropriée aux indigents, est recouverte par la loi sur l'internement. L'internement est plus conforme aux demandes sécuritaires de la bourgeoisie et des

administrations urbaines. On conçoit alors une sorte de retournement : la famille est même considérée pour la première fois (cela aura le succès qu'on sait !) comme le creuset de la maladie mentale (hérédité, dégénérescence, atavisme, sont des concepts qui apparaissent à cette même époque) ; l'asile est, par l'exclusion totale de la famille, la solution unique (l'éloignement familial, la « parentectomie »), sont la panacée de ce système.

Le pouvoir du chef de famille est remplacé par le pouvoir du médecin, « petit père » de l'institution asilaire. Il s'agit de convaincre le malade qu'il est malade de sa famille et qu'interné, il ne subit plus cette influence néfaste. Esquirol s'appuie sur ce qu'il nomme le « soupçon symptomatique », c'est-à-dire l'encouragement du sentiment de persécution par la famille que développement de nombreux malades (cette famille qui est complice de l'internement, bon gré ou malgré), pour convaincre le malade qu'il est malade de sa famille, qu'il est donc bien malade, et qu'il lui est donc bon d'obéir au médecin. Ce système pervers a beaucoup de succès. Il est soutenu par la « leçon clinique », que Falret portera au rang de l'« art ». Médication et direction vont alors de pair, et ce fonctionnement conjoint ne peut tenir qu'à condition que quelqu'un détienne la vérité sur ce qui peut être à la fois remède et punition. C'est le médecin, qui assied la suprématie de son double savoir et de la légitimité qui en découle, par le moyen de la *leçon clinique*. Médecin et maître, chef de service, même s'il n'est pas professeur, il s'adonne à ce « jeu entre l'examen médical et la prestation du professeur » (Foucault, leçon au Collège de France du 9/01/1974) où plus le public est nombreux plus sa parole est considérée comme un savoir ; exerçant ainsi un pouvoir qui est reconnu, en retour par le malade, déduction du nombre de participants. Explicitant ses symptômes à ses étudiants, le malade ne peut que constater le savoir du médecin, et participer donc à sa légitimité : sa compliance est attendue et entérinée, obligée. Le récit même de sa

propre anamnèse et de son histoire de vie (qui lui est alors corrélée), fait du malade l'auteur de sa propre maladie. C'est ainsi que le pouvoir du médecin, double (guérir et punir) se constitue comme savoir ; pour très longtemps.

2. La psychologie scientifique et la médecine

a. Ribot, la Psychologie expérimentale et la Psychophysiologie

Théodule Ribot (1839-1916) est de formation philosophique, son ambition est de faire de la psychologie une discipline à part entière, selon deux méthodes : la méthode expérimentale et la méthode « pathologique ». Il fonde la « psychologie pathologique », dont l'ambition avouée est idéologique, positiviste, application de la médecine expérimentale de Claude Bernard. On lui doit cet adage : « La psychologie sera pathologique ou ne sera pas » ; car pour lui, la pathologie crée une situation expérimentale en elle-même. La perspective est double : l'objectivisme et l'évolutionnisme (de Spencer) ; toutes les conduites humaines sont déterminées par la psychophysiologie et peuvent se réduire à des unités biologiques simples. La notion même d'une intériorité psychique, du libre arbitre, lui sont non seulement étrangères, mais doivent être bannies. Nombre de ses travaux s'inspirent de ceux de Huglings Jackson (1835-1911), lui-même très lié à Spencer. Il s'agit d'une théorie, qui sera reprise plus tard par Henri Ey (organo-dynamisme) : le système nerveux central est hiérarchisé : les fonctions supérieures (assimilées par syncrétisme à la conscience logique) contrôlent les fonctions inférieures (émotionnelles) et toute pathologie représente une dissolution des premières au profit des secondes. Ce modèle, totalement obsolète, est pourtant cautionné très largement dans les sciences cognitives. Le grand absent est évidemment l'affect, celui des sentiments, et encore

davantage des rêves. Un domaine immense qui passionnera ensuite Pierre Janet et Jean-Martin Charcot, jusqu'au philosophe Henri Bergson, qui décréta que le XXe siècle serait celui de l'Inconscient…

b. Janet et Charcot

Jean-Martin Charcot (1825-1893) est sans doute le plus célèbre, et le plus célébré des médecins de son temps. On court de partout en Europe pour assister à ses « leçons cliniques » du mardi, à La Salpêtrière, et ses internes, pour la plupart, deviendront célèbres, comme un stagiaire autrichien nommé Sigmund Freud, qui le rejoint l'année universitaire 1882-1883 et traduira ses « leçons » en allemand. L'hypnose est la technique jamais totalement abandonnée, que réhabilite Charcot. Simultanément, l'Hystérie, à qui l'hypnose va si bien, retrouve ses lettres de noblesse. Il faut imaginer cet aréopage de jeunes médecins autour du maître, qui officie le mardi auprès des patientes qui ont été « préparées » à la séance d'hypnose par un interne. Cette hystérie de culture frappe le jeune Freud qui y verra assez vite les biais, ceux de la soi-disant expérimentation et de la pathoplastie. Charcot ne change rien à l'asile. Il en utilise même toutes les caractéristiques pour observer les malades et de fait, il décrit nombre pathologies, surtout nerveuses. Il est possible qu'il ait voulu guérir certaines patientes, comme cette jeune anorexique d'Angoulême, restée célèbre comme première réussite thérapeutique pour cette pathologie.

Pierre Janet (1859-1947) est de double formation : philosophique et médicale (il inaugure une sorte de tradition française, puisque jusque dans les années 90, il n'est pas rare de rencontrer encore des universitaires de cette double formation [Canguilhem, Lagache, Favez-Boutonnier, Laplanche, Chiland]). Janet fait la transition entre deux époques, même s'il reste enfermé dans la première, contrairement à Freud. Janet est cependant le

fondateur de la Psychologie clinique, discipline qui trouve sa reconnaissance définitive en France avec Lagache et Favez-Boutonnier après la Seconde Guerre mondiale. Pour Janet, la Psychologie clinique doit être autonome et supplanter la Psychologie médicale inféodée à la Psychiatrie. Cependant, les Psychologues cliniciens ne seront un métier reconnu et protégé qu'à partir de 1985. Leur rôle à l'hôpital psychiatrique, en France, fut très important, notamment dans les années 70 et 80, en tant que collaborateurs les plus proches des infirmier(ère)s psychiatriques. Ils ont introduit, ensemble, des activités de groupe en particulier, non pas d'ergothérapie et occupationnels, mais de psychothérapie, les ont soutenus dans le travail à domicile et auprès des malades les plus difficiles, les enfants et les adolescents notamment avec une activité nécessaire de supervision, souvent d'orientation psychanalytique. La profession d'infirmier(ère)s psychiatriques, elle-même sinistrée, dont le diplôme ne résista pas à la réforme comptable et managériale des années 90, a contribué au naufrage de la Psychiatrie de secteur.

II. Les Philosophes

1. Hegel (1770-1831)

Il est né à Stuttgart en 1770 dans une famille protestante ; il s'éloigne d'une vocation de pasteur et s'intéresse à d'autres thèmes. Son vœu était que sa vie s'efface derrière son œuvre et surtout derrière ce qu'il nomme la « chose même ». Il se gaussait de ceux pour qui « penser par soi-même » est « l'ultime voie royale ». L'exaltation du moi lui faisait horreur. Comme d'autres, Hegel et ses condisciples Schelling et Hölderlin suivent avec passion les événements politiques français, bien que lui fustige les « ignominies des robespierristes »

(Correspondance, 1-18). Cependant, et contrairement à Schelling, il ne reviendra jamais sur son adhésion aux principes de la Révolution, qui se mêlent, pour lui, à ceux de la modernité. Il lit Adam Smith, Montesquieu, Hume, Rousseau son « héros », et bien sûr Kant. Ce qui l'intéresse, ce sont les hommes, les faits sociaux et l'histoire, non la nature.

Durant l'été 1796, Hegel rejoint Hölderlin à Frankfort pour un poste de précepteur et y demeure jusqu'à fin 1800. Il rédige alors *La Constitution de l'Empire allemand*, emprunte d'une sorte de machiavélisme républicain. Moins kantien qu'à ses débuts, il invente une façon de penser originale, échappant au langage commun, impropre à exprimer ses idées et se tourne contre la philosophie existante : il compte élaborer la sienne. Pour lui, c'est « dialectiquement » qu'il faut « parvenir à l'unification avec le temps ».

De 1801 au début de l'année 1807 ; Hegel est à Iéna, où il a rejoint Schelling. Grâce à Fichte, la ville est le centre de la vie intellectuelle allemande. Cette période est fructueuse pour lui, il y délimite son orientation philosophique, dans la dispute avec puis contre Schelling. Il publie ses premiers textes : *Différence des systèmes philosophiques* de Fichte et de Schelling (1801), édite un *Journal critique de la philosophie* avec Schelling (1802) et rédige des « cahiers » pour ses cours, qui sont l'esquisse de sa philosophie à venir. En 1807, il publie ce monument qu'est la *Phénoménologie de l'esprit*.

De 1808 à 1816, il est proviseur et professeur du lycée protestant de Nuremberg. Il rédige son second grand livre : Science de la logique (1812-1816). De 1816 à 1818, il est professeur à l'université de Heidelberg, où il publie notamment *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817). En 1818, il est nommé à la toute récente université de Berlin (ouverte en 1810), où il succède à Fichte. Il publie

Principes de la philosophie du droit (1820), et meurt du choléra en 1831.

a. La racine de la pensée de Hegel

La question de l'*esprit* est fondamentale chez Hegel. Il écrit *Phénoménologie de l'esprit* (1807) et une *Philosophie de l'esprit* (1827) qui est le deuxième tome de sa monumentale *Encyclopédie des sciences philosophiques*. La réalité est pour lui extérieure à l'esprit, puisque nous avons une certaine prise sur elle, ce qui implique que notre esprit s'est *développé en modifiant la nature* : il s'y est extériorisé. La nature est ainsi devenue notre miroir, c'est pourquoi en l'étudiant, nous saisissons notre être comme objet (inutile de croire qu'elle est « en soi » et connaissable ou non). Nous avons une connaissance « médiate » de la nature, c'est-à-dire en tant qu'elle est intermédiaire entre nous et nous. Grâce à ce *dédoublement*, c'est l'esprit qui prend conscience de lui-même. Hegel s'éloigne d'une philosophie qui sépare le sujet (transcendantal ou même le « je pense » de Descartes) de la nature (ou des objets, de la connaissance) et intègre en partie le mouvement engagé par Herder d'une intégration de l'humain dans la nature, bien que l'homme représente le plus haut niveau de supériorité au sein du règne animal. Le droit, la morale, la religion et la philosophie sont des productions de l'esprit dans l'histoire (dont fait partie la nature) par lesquelles l'esprit se saisit lui-même et se connaît. On peut aussi dire qu'il y a avancé avec l'histoire, en forme d'amélioration inéluctable vers la conquête de la *liberté*. Mais, l'esprit chez Hegel n'est pas le *Mind* de Locke, ni l'esprit tel que l'entend Kant : il s'agit du *Geist*, ou « esprit cosmique ». Alors, pourquoi évoquer ici Hegel ? C'est pour au moins deux raisons : la première est qu'il est le fondateur implicite de la phénoménologie en tant que courant de pensée (non seulement philosophique mais aussi psychologique et même psychopathologique), la seconde est que cette question de

l’esprit (qu’est-il ?) se pose évidemment en psychologie, en général et de tout temps.

Hegel adhère en partie à la philosophie romantique (représentée par Herder en termes de philosophie de l’expressivité) qui intègre l’homme et la nature, l’esprit du premier s’actualisant dans a seconde, et rejette le système dualiste corps/âme qui nous vient de Platon, mais que le cartésianisme ne dément pas, jusque dans ses conséquences mécanistes quant au corps comme quant à l’âme, d’ailleurs. Hegel ne voit en cette dernière conception qu’artifice. Il est nettement plus aristotélicien et voit l’esprit s’incarner dans la nature (y compris celle de l’homme) comme Aristote voyait l’âme donner aux corps leur forme. Cette incarnation de l’esprit est cependant hiérarchisée et entreprise comme une perspective historique vers le progrès, chez Hegel. Mais chez lui, la dimension vivante de l’humain ne doit jamais être évacuée au profit d’un dualisme qui dessèche la pensée et la mécanise, la stérilise en concepts « purs ».

b. Une progressivité dans la pensée

Hegel commence par se mesurer aux trois piliers de la pensée intellectuelle qui l’environnent : la religion (luthérienne), la politique (antique et moderne) et la philosophie (kantienne et naturelle). C’est à Iéna qu’il pose son système de pensée, avançant vers une conception processuelle de l’être et du penser. Dans la Préface de la *Phénoménologie*, il rompt avec la notion d’identité, et donc avec le néo-kantisme fondé par Fichte (« le blanc informe de l’identité qui n’exprime rien d’autre que la vacuité de l’absolu »). Hegel reprochait à ce système d’être une « philosophie de la réflexion » qui se montre incapable de penser la synthèse entre des opposés comme le Moi et le Non-moi, par exemple, et de réduire le sujet comme son identité à des objets de connaissance.

Phénoménologie de l'esprit devait être la première partie d'un ensemble plus vaste : *Le Système de la science*. Ce sera la seule. On y constate que Hegel veut pendre des distances avec la philosophie, tout en établissant un système de pensée. La « phénoménologie » est la description des phénomènes : car il faut connaître directement ; il est inutile de se demander s'il est possible de connaître avant de connaître (ce qui était le credo de Locke comme de Kant). La phénoménologie est l'exposition de la science (c'est-à-dire la philosophie, seule véritable science) à travers *l'expérience qu'en fait la conscience ;* conscience qui est l'esprit comme phénomène. Or, dans cet ouvrage, Hegel expose *les divers moments de la conscience* telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans sa quête de vérité et de liberté. En effet, l'esprit n'a pas d'emblée conscience de soi (bien que pour Hegel, la conscience soit inhérente au vivant). C'est en *modifiant le réel* (par exemple dans l'art, dans la politique, la législation, etc.) que l'esprit prend de plus en plus conscience de lui-même. On note qu'il s'agit ici de l'esprit et non du sujet, à ce stade tout du moins. C'est en regardant le produit dans le réel de ce dont il est l'auteur, dans lequel il s'est *extériorisé* (« exprimé » aurait dit Herder), qu'en retour, l'homme se voit comme dans un *miroir*, dans sa production. Il n'existe pas d'autre moyen, dans cette production de phénomènes, de prendre conscience de soi, pour Hegel. Ce point de vue a perduré dans la phénoménologie jusqu'à Merleau-Ponty au XXe siècle (voir sa *Phénoménologie de la perception*, publiée en 1945, ou *L'œil et l'esprit*, de 1961, sur la peinture, où il écrit « Cézanne pense en peinture »). C'est le principe même de la prise de conscience que décrit Hegel, mais dans une perspective diachronique (Merleau-Ponty la décrira dans une perspective synchronique). La *Phénoménologie de l'esprit* décrit donc, raconte, relate, pourrait-on dire, l'histoire de la conscience :

- Dans les chapitres 1 à 3 : Hegel traite des formes immédiates de la conscience : en tant que conscience immédiate du réel, *conscience sensible* par différenciation par rapport à soi-même (1re opposition). Le sujet cherche la certitude dans un objet extérieur à lui-même déjà là, posé extérieurement et opposé à lui.
- Au chapitre 4 : le sujet se différencie par rapport aux autres sujets (2de opposition), c'est-à-dire par rapport aux autres consciences. La prise de conscience se fait à travers la lutte entre les consciences qui veulent chacune être reconnues par l'autre, mais qui essaient de le faire en fuyant ou en détruisant l'autre. C'est encore d'opposition qu'il s'agit.
- Au chapitre 5 : la conscience se réconcilie avec elle-même, ce qui était sa fin ultime. Alors, le « savoir absolu » est atteint : « Je suis chez moi dans l'autre » ; il y a identité entre la conscience et son objet. Nous trouverons de très belles pages chez Merleau-Ponty de ce que c'est qu'être soi en l'autre (et la réciproque), montrant la pérennité de Hegel. C'est une dimension que l'on trouve aussi dans l'existentialisme et dans la psychanalyse ; nous aurons l'occasion d'y revenir.

Ainsi, l'esprit a-t-il erré hors de lui-même avant de se reconnaître tel qu'il est : il s'est réalisé dans toutes les manifestations possibles avant de retourner vers et en lui-même qui permet la véritable prise de conscience. D'où la recherche de Hegel dans des domaines très divers des réalisations de l'esprit : le droit (*Principes de la philosophie du droit*, 1821), l'histoire, l'art et la religion (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *Leçons sur l'esthétique*, *Leçons sur la philosophie de la religion*, publiées entre 1832 et 1838 à titre posthume par ses élèves). Bien souvent, le *négatif* a été la condition de la *réalisation* (*Aufhebung*) de l'esprit. On reconnaît dans ce cheminement la dialectique hégélienne qui part du négatif vers son dépassement que

simplifie à outrance la forme canonique « thèse-antithèse-synthèse » qu'il critiquait lui-même.

c. Dialectique, dépassement et négatif

Traduit aussi, comme ci-dessus, par *réalisation*, le terme *Aufhenbung* dit plus avec Hegel qu'il ne dit dans le langage courant. En allemand, il signifie à la fois *supprimer*, *soulever* et *relever*. Hegel se sert de cette polysémie pour dire encore autre chose, qui donne un sens à sa méthode dialectique.

Il nous semble que la périphrase du psychanalyste Winnicott rend parfaitement compte de ce dont il s'agit chez Hegel : « Pas de croissance sans perte ! ». Pour Hegel, donc, un événement ne se réalise que sur la base de son négatif : de la non-existence naît l'existence dans le cas de la naissance d'un enfant ; c'est de la tyrannie que naît la démocratie ; c'est de la guerre que naît la paix ; de la maladie que naît la guérison, etc. Des antinomies de la raison pure, Kant concluait que la raison devait limiter son champ d'application et que la connaissance de l'inconditionné, de la chose en soi, autant dire de la métaphysique, étaient inaccessibles à la connaissance, au sujet transcendantal (bien que Kant nuançât cette partition, nous l'avons vu, à la fin de sa vie). Kant n'a pas abandonné le *principe de non-contradiction* antique : une chose ne peut pas être et ne pas être. Pourtant, Hegel affirme : « toutes les choses sont contradictoires en soi ». Ce qui n'accepte pas la contradiction est mort (dans l'ordre du vivant) ou inerte (dans l'ordre de ce qui peut ne pas être vivant dans la nature, et certainement pas la pensée pour Hegel, on l'a vu). Ce qui importe est de comprendre comment une chose peut passer de son négatif à son contraire : ce mouvement *dialectique* progresse par *dépassements* (*Aufhebung*) successifs. Aussi, chaque étape d'un développement contient les étapes précédentes sans suppression. Chaque étape est située à un moment (au sens

de l’instant comme d’élément constitutif en physique) de la totalité. Cette dimension temporelle et qualitative de conservation du passé, comme en histoire, par exemple (chaque étape, en histoire, contient toutes les étapes précédentes), mais aussi en psychologie du développement, en psychanalyse, et dans bien d’autres domaines, aura un très bel avenir. Hegel construisait la pensée qui lui succéderait. On mesure bien la portée de sa philosophie, et l’importance épistémologique, notamment en psychologie, de son apport.

Le concept de négatif aura une importance considérable, et on le doit à Hegel. Il est clair que celui-ci doit être précisé et délimité. Pour les précisions, nous renvoyons à la suite de l’ouvrage, notamment au rapprochement qu’on peut faire entre le négatif chez Hegel et la *négation* chez Freud. Nous y reviendrons. Notre propre conception du négatif en psychanalyse comme métaphore du négatif photographique, tel qu’il prend de l’importance dans la naissance de la psyché et dans le travail thérapeutique avec les adolescents suicidaires, sera évoquée plus loin. Mais il convient de ne pas confondre négatif et néant, même si les conceptions de Sartre pourraient ici nous mettre en difficulté, ce sur quoi nous reviendrons aussi. Mais concernant la question du néant, le plus simple est d’écouter Hegel lui-même :

> *Suppression et le supprimé est un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale, qui revient à tout instant, dont il importe de bien savoir le sens, détermination qu’il faut surtout bien distinguer du néant. Ce qui se supprime ne devient pas pour cela néant. Le néant est l’immédiat, la chose supprimée, au contraire, est un médiat. Elle est le non-existant, mais en tant que résultat ayant pour source et pour origine un être. Elle garde encore, pour*

cette raison, le caractère défini de cet être. (Logique, 1-1)

Nous voyons bien que le négatif, c'est-à-dire le supprimé, en tant qu'il est en partie conservé, est bien cette étape, ou ce stade de la chose qui en permet le dépassement, contenu, dans tous les cas par ce qui lui succède. Ainsi en est-il de l'esprit humain, et c'est ce qui nous importe, en tant qu'il progresse à travers l'histoire. La dialectique est par conséquent la méthode qui s'applique à l'esprit et au progrès humain en général :

Nous appelons dialectique le mouvement rationnel supérieur, à la faveur duquel ces termes en apparence séparés passent les uns dans les autres, spontanément, en vertu même de ce qu'ils sont, l'hypothèse de leur séparation se trouvant ainsi éliminée. (Logique, 1-1)

L'exemple connu de la « dialectique du maître et de l'esclave », dans lequel maîtrise et servitude sont les deux moments de la même situation, est somme toute une bonne illustration ici. Car chacun des moments n'existe que par l'autre : le maître ne l'est que parce qu'il domine un esclave qui ne l'est que parce qu'il est asservi par le maître. Recelant une contradiction interne, ce rapport est instable, il engendre un mouvement. L'oisiveté du maître ne tient que parce qu'il fait la guerre et protège ainsi son esclave qui le sert ; l'esclave est dominé, travaille mais est protégé par le maître. Le maître dépend du travail de l'esclave qui, par son travail, prend conscience de l'injustice de sa domination. Le maître est donc le contraire de ce qu'il croyait être et l'esclave peut se révolter. La suppression du rapport maître esclave est un *dépassement* de la situation de base : elle est le *résultat* de la *négation* mais aussi de la *conservation* partielle de la situation ; en effet, l'esclave affranchi, l'homme libre, donc, travaille *et* devient le cas échéant soldat.

La dialectique, et les notions de dépassement et de négatif sont développées dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, qui connaîtra trois versions (1817, 1827 et 1830). Il y reprend les idées fondamentales exposées plus haut et redéfinit la philosophie comme passage de la représentation selon les modalités d'une vérité religieuse ou de sens commun au concept, à condition de considérer l'esprit comme ce qui supporte le monde fini, comme le fait Dieu. Il y a trois parties dans *L'Encyclopédie* :

- *La Science de la logique* ou *Logique* : où Hegel expose les trois types de logique que sont la logique de l'être (notion immédiate, c'est-à-dire indéterminée), la logique de l'essence (mouvement intérieur) et la logique du concept (qui choisit ses déterminations).
- *La Philosophie de la nature :* où il montre que la nature est pure extériorité en attente de sa réalisation par l'esprit (*Aufhebung*).
- *La Philosophie de l'esprit :* où il traite de la conscience et de psychologie, montrant comment l'esprit se dégage de la subjectivité en s'extériorisant dans le droit, la morale, l'éthique, afin de culminer dans l'absolu.

Les conséquences de cette accession à l'esprit absolu au cours de l'histoire ne sont pas minimes. C'est dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* que Hegel les développe. Alors qu'il se veut dans la ligne d'Anaxagore, pour qui l'esprit mène le monde et du Saint-Augustin de la *Cité de Dieu*, il considère que l'histoire n'est pas un chaos : elle est rationnelle et progresse selon la Providence. C'est rétrospectivement que le philosophe en déchiffre le sens. Chaque homme ne vivant pas cette progression rationnelle et providentielle avec une telle capacité de compréhension (de conscience), ils réalisent sans le savoir les grands desseins de la Providence et par conséquent l'esprit absolu, alors même qu'ils ne font qu'obéir à leurs passions. C'est la fameuse « ruse de l'histoire ». Mais, plus encore, c'est la *fin*

de l'histoire, marquée par l'avènement du christianisme, noyau de l'histoire universelle selon Hegel, qui montre, parce que si l'histoire n'était pas finie, elle ne pourrait être comprise par les philosophes, ce qu'elle est, que l'histoire universelle se confond avec le progrès de la conscience de la liberté.

III. Le romantisme, l'idéalisme et la naissance de la psychanalyse

Le sentiment religieux et la formation d'une philosophie de la nature en lieu et place de la religion, sont une des contradictions du romantisme, germanique en particulier. Le psychiatre allemand Christian Heinroth (1773-1843) incarne bien ce conflit, qu'il transpose au niveau psychique : c'est l'un des premiers à évoquer le conflit psychique comme déterminant dans le sentiment de culpabilité, cause de la souffrance. Le romantisme est également d'importance dans le développement de l'individualisme au XIXe siècle, très repérable dans la littérature et la poésie de toute l'Europe, jusque dans les prémisses de l'existentialisme chez le danois Soren Kierkegaard (1813-1855). Tout un courant philosophique anticipe d'Inconscient freudien (mais l'anticipe seulement) : Fichte (1762-1814) et Schelling (1775-1854), puis Carus (1789-1869), ami de Goethe, médecin et peintre, mettent en avant l'inconscient en tant que force, énergie naturelle, déterminant la conscience. Cette énergie relie toutes les parties de l'univers et les êtres entre eux dans une relation de sympathie, une sorte d'âme énergétique du monde, où l'on reconnaît ce retour typiquement romantique à la pensée analogique du Moyen Âge et de la Renaissance, en réaction au classicisme du XVIIe siècle rationnel.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) considère que l'homme est traversé par une volonté inconsciente, un

« vouloir-vivre » universel, avance l'idée du « refoulement » de certaines représentations, et rejette le tout organique de la condition humaine. Le mieux est de laisser parler Freud : « Il est une chose que nous ne pouvons-nous dissimuler : c'est que, sans nous en apercevoir, nous avons pénétré dans les havres de la philosophie de Schopenhauer, pour laquelle la mort serait le « résultat proprement dit » et le but de la vie, tandis que l'instinct sexuel représenterait l'incarnation de la volonté de vivre » (Freud, 1920).

Quant à Friedrich Nietzsche (1844-1900), il considère que l'Homme se ment à lui-même et que l'inconscient représente la plus grande part de lui-même. Il distingue déjà ce que Freud nommera le latent du manifeste, et le psychologue doit chercher ce que le sujet veut inconsciemment signifier qui se cache derrière ce qu'il dit ou fait. Il trouve aussi dans la culture les racines de l'Homme ; c'est ainsi que *La Naissance de la tragédie* contient déjà toute la structure de l'Œdipe que Freud montrera par la voie de la clinique ultérieurement. Et c'est ce qui caractérise Freud (1856-1939) : jamais personne n'avait mis en évidence comme lui, par la clinique, la réalité psychique, fut-elle inconsciente.

Freud est un neurologue, venu relativement à la pratique médicale après la recherche fondamentale. Formé à la clinique neuropsychiatrique très organiciste de son temps, mais aussi à la philosophie phénoménologique (celle de Husserl et celle de Brentano, qui mettent en évidence le concept d'*intentionnalité*), par un double cursus universitaire, Freud est fasciné par son stage à Paris auprès de Charcot (et de son rival à Nancy, Hippolyte Bernheim), et les patientes hystériques. Il accompagne, avant de se lancer dans une pratique libérale, son aîné Joseph Breuer (1842-1925), notamment quand ce dernier soigne certaines patientes et certains patients hystériques par une technique adaptée de l'hypnose : la méthode *cathartique* qui consiste à donner une injonction post-hypnotique de

prise de conscience aux patients (cf. la *catharsis* inventée par Aristote). De cette collaboration paraissent, en 1895, *Les Études sur l'hystérie*, qui permettent à Freud d'établir une critique du travail de Breuer et de comprendre le poids fantasmatique de la relation clinique, chez les deux protagonistes : le patient et le médecin. C'est ainsi que Freud commence à nommer et comprendre le *transfert* et les formations de l'Inconscient, les symptômes. C'est la naissance de la Psychanalyse. Mais avant la psychanalyse, il y a d'autres façons d'envisager une psychologie des profondeurs, celles de Schopenhauer et surtout celle de Nietzsche, qui écrivait : « Avant moi, la psychologie n'existait même pas ».

La conquête de soi qui émerge à la fin du XVIIIe siècle et à l'orée du XIXe, est en partie une réaction à des changements sociaux qui avaient montré que l'exercice de la raison ne garantissait ni le bonheur ni le progrès (Braunstein, Pewzner, 2010). L'exploration de l'intime, du moi, s'accompagne d'une sorte de crise de la conscience claire et distincte. Une révolution vers le théâtre intérieur et les « états d'âme » est en route, comme nous l'avons vu. Le mouvement romantique avait pris naissance en Allemagne et s'était répandu en France, en Angleterre et dans une bonne parte de l'Europe, entre 1800 et 1850, accompagné d'un courant de littérature fantastique (qui pousse jusqu'aux États-Unis d'Amérique). La vie culturelle, les arts, la philosophie, et les sciences en général, et la médecine, sont concernés, ainsi que la psychologie naissante, dont c'est, à vrai dire le creuset truffé de contradictions, voire de paradoxes.

L'*intuition* est souvent mise en exergue, comme c'est le cas avec Christian Heinroth (1773-1843), par exemple, ce psychiatre allemand qui met l'accent sur la valeur de l'intuition dans la connaissance des *conflits internes*. Cette dernière notion, révélatrice d'une part obscure en chacun, que le clinicien se doit de « soupçonner », révèle une

attitude culturelle nouvelle, qui tranche évidemment avec la raison triomphante qui règne jusqu'ici depuis Aristote, en passant par Descartes, entre autres : il y a en l'homme un monde sous-jacent à explorer qui détient les clés du monde plat de la conscience (et de la conscience de soi en particulier). De là à dire que ce monde inconscient détient *seul* les clés (toutes !) du monde de la conscience et de l'homme, il n'y a qu'un pas qui, heureusement, ne sera pas vraiment souvent franchi.

L'essor de l'*individualisme* révélé dans l'intime (révélation à la place de la révélation divine bientôt), s'accompagne d'une certaine réaction à la dureté luthérienne dans les pays anglo-saxons. C'est le *piétisme*, qui se proclame dans une piété individuelle et introspective (recherche d'un contact direct du sujet avec Dieu), affichant sa fascination pour l'irrationnel. L'exaltation du moi et les états d'âme scrutés dans l'ésotérisme, sont les manifestations de la révolte de la subjectivité et de l'affectivité dans le romantisme, suivant ce pendulier connu oscillant d'un extrême à l'autre. L'union, la fusion même, avec la nature, voire la Nature, et l'expressivité du moi en son sein, ne sont que plus proches de philosophes comme Johann Gottfried Herder (1744-1803) et Hegel, mais vont être l'occasion de développements disparates :

- Une philosophie de la nature liée à l'expressivité de l'esprit (Herder, Hegel).
- Une philosophie de l'Inconscient, qui n'est pas sans lien avec la philosophie de la nature mais qui reconnaît aussi à la science une authentique place dans la recherche de la connaissance (Carus, von Hartmann et surtout Schopenhauer).

1. Carl Gustav Carus (1789-1869)

Proche de Goethe, médecin, philosophe et peintre, l'un des premiers éthologues, Carus cherche dans les régions

inconscientes de l'âme humaine les origines de la vie psychique consciente ; car il s'agit d'une recherche qui vise la vie consciente et ses déterminations. Son livre de 1846 *Psyché*, présent dans la bibliothèque de Freud, a inspiré von Hartmann et Jung plus tard. Selon lui : « L'inconscient est l'expression subjective désignant ce qu'objectivement nous connaissons sous le nom de nature ». C'est un modèle à étages que construit Carus : un Inconscient absolu, un inconscient relatif et la conscience. Toute correspondance avec l'appareil psychique freudien de la première topique serait abusive. Mais il s'agit d'un modèle énergétique et dynamique, en lien avec la vie organique, l'ensemble étant sous-tendu, comme chez Schopenhauer, par une identité profonde et commune à toute forme d'existence.

La conception que Carus se fait du rêve est plus intéressante, peut-être : il est le produit de l'irruption de l'Inconscient dans la conscience, prouvant une certaine dualité de l'âme sur le mode de la séparation entre deux formes : l'une poétique, l'autre rationnelle.

2. Edouard von Hartmann (1842-1906)

Son ouvrage de 1868 *Philosophie de l'inconscient* a eu un grand retentissement. C'est encore un modèle à étages, inspiré des deux précédents : un inconscient *absolu* (substance même de l'univers et source des autres formes d'inconscient), un inconscient *physiologique* (à l'œuvre dans l'origine et le développement de tous les êtres vivants), l'inconscient *psychologique* (à l'origine de notre vie mentale consciente) et évidemment la conscience. Nous voyons, soit dit en passant, qu'entre Mesmer, Carus, Schopenhauer et von Hartmann, nous ne changeons pas de paradigme : il existe une énergie vitale commune à tous les êtres vivants qui constitue la base fusionnée de leur vie naturelle et de la vie de l'âme.

Les systèmes de von Hartmann, de Carus et de Schopenhauer sont des spéculations métaphysiques qu'on

peut voir tout autant comme relevant d'un *panthéisme naturel* à la manière de l'esprit hégélien, et comme d'un *panpsychisme* qui situe en la nature même une volonté universelle. Finalement, certains disent que, depuis Spinoza (et par-dessus Kant), on a peu avancé. Les notions d'un Tout, d'un Absolu, sont toujours présentes, soit très naturalisées soit divines : en un mot, romantiques. Le problème réside dans une généralisation qui ne permet ni de se départir d'une vision théiste ni d'élaborer une conception authentiquement psychologique.

Mais, le « soupçon » d'une influence de la vie interne inconsciente et non rationnelle plus ou moins liée à une force inhérente au vivant est désormais affirmé. Certes, le peu de différenciation entre un inconscient psychique et un inconscient physiologique risque de générer un syncrétisme qui ne permet pas d'envisager une autonomie du sujet (qui perdure d'ailleurs comme tel jusque dans les conceptions de certains « neuro-psychanalystes » aujourd'hui). D'un autre côté, la détermination divine fait aussi de l'homme un être hétéronome. La rupture viendra avec Nietzsche, qui rompt autant avec la rationalité classique qu'avec les panthéismes.

3. Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Schopenhauer publie *Le Monde comme volonté et comme représentation* en 1818 ; mais son œuvre ne connaîtra le succès qu'à partir de 1880, c'est-à-dire à titre posthume. Elle y développe des notions et une philosophie d'une grande originalité. Un certain nombre de thèmes sont repérables :

- Le Monde, en son essence, est *Volonté :* force unique, irrationnelle et agissante. Il en va ainsi comme de sa philosophie, qu'il considère comme étant un même ensemble constituant « la plus parfaite unité » selon « un agencement dans lequel chaque partie contient

l’ensemble comme l’ensemble, chaque partie ; dans lequel aucune d’entre elles ne soit ni la première ni la dernière » (Préface au *Monde*). Il y a une épistémologie, chez Schopenhauer, sur laquelle nous reviendrons, qui fait de son objet de recherche et de sa méthode les deux versants de la même pensée.

- La Volonté s’« objective » dans la représentation selon une infinité de degrés qui vont des forces telluriques et matérielles jusqu’à l’homme.
- L’homme est, par conséquent, l’aboutissement et l’être supérieur de la Volonté.

Le modèle de Schopenhauer pour la psyché est aussi à étages, ou concentriques, puisqu’il compare la conscience à la *surface* du globe terrestre et l’inconscient à ses profondeurs *inconnues*, mais déterminant l’homme de façon *irrationnelle*. Deux *instincts* composent la force irrationnelle qui détermine l’homme : l’instinct de *conservation* et l’instinct *sexuel*. C’est là que réside l’existence d’une *volonté inconsciente de la nature* qui traverse l’homme. Ainsi, le désir sexuel n’est autre que la manifestation, en l’homme, de la volonté de reproduction de l’espèce : les sentiments qui accompagnent ce désir ne sont que des manifestations secondaires car, en réalité, rien n’a de sens, au sens où les humains voudraient l’entendre. Ce « vouloir-vivre » universel est en fait vécu comme manque répétitif jamais comblé. On peut y reconnaître une certaine inspiration platonicienne, bien que ce manque soit une souffrance et que la satisfaction du désir ne fasse, chez Schopenhauer, que révéler qu’il ne peut être satisfait, révélant alors un désir subséquent, provoquant une sempiternelle souffrance.

On sait que Freud a reconnu en Schopenhauer celui qui a eu la primeur de la conception d’une dualité pulsionnelle échappant totalement à l’autodétermination humaine, et précisément une dualité qui tourne autour de l’axe

conservation/sexualité. Mais rappelons que, chez Freud, il ne s'agit en rien d'instincts et que la pulsion n'est qu'un concept, qui n'acquiert jamais un statut de réalité : « la pulsion est un concept-limite entre organique et psychique ». La dimension de compulsion est également attribuée par Freud comme première chez le philosophe. Et il en est de même pour la notion de « refoulement », très proche de la conception freudienne : le refoulement étant, chez Schopenhauer, le résultat de « la répugnance de la volonté à laisser arriver ce qui lui est contraire à la lumière de l'intellect qui est la brèche par laquelle la folie peut faire irruption dans l'esprit ».

a. L'intrication entre l'homme et l'œuvre

Schopenhauer écrit dans ses *Aphorismes sur la sagesse dans la vie :* « Ainsi se forme, dès nos années d'enfance, le fondement solide de notre manière, superficielle ou profonde, d'envisager le monde ; elle se développe et se complète par la suite, mais ne change plus ses points principaux » (PUF, 1998, p. 156). Arthur est né d'une union entre un homme à la fois sévère et fantasque (probablement mélancolique) et d'une femme nettement plus jeune qui ne désirait pas ce mariage. Le manque d'amour a caractérisé les liens entre les quatre membres de ce foyer : Arthur, ses parents et sa sœur Adèle de neuf ans sa cadette. Comme l'écrit le psychiatre Irvin Yalom dans le livre qu'il a consacré au philosophe, à propos de cette enfance dénuée d'amour :

> *Les enfants privés d'amour maternel ne parviennent pas à entretenir la confiance minimale requise pour s'aimer eux-mêmes, pour croire que les autres vont les aimer, tout simplement pour aimer la vie. Une fois devenus adultes, ils se coupent du monde, se referment sur eux-mêmes et vivent souvent dans un rapport conflictuel avec les autres. (Yalom, 205/2017, p. 70)*

Arthur Schopenhauer avait 16 ans quand son père se suicida, plongeant dans les eaux glacées du canal de Hambourg depuis le dernier étage de ses entrepôts. L'adolescent, évidemment profondément marqué par cet acte, et ce père auquel il continua consciemment à s'identifier par le caractère, la morale et même le comportement (Arthur se baignait tous les jours dans le Main, même gelé, devant sa maison de Francfort où il vécut jusqu'à sa mort). Il allait néanmoins devenir l'un des plus sages, mais aussi des plus pessimistes philosophes :

> *Aux yeux de celui qui sait ce qui se passera réellement, les enfants sont d'innocents condamnés, non pas à mort, mais à la vie, et qui pourtant ne connaissent pas encore le contenu de leur sentence. – Chacun n'en désire pas moins pour soi un âge avancé, c'est-à-dire un état que l'on pourrait exprimer ainsi : « Aujourd'hui est mauvais et chaque jour sera plus mauvais – jusqu'à ce que le pire arrive ». (Pensées et fragments, Genève, Ressources, 1979, p. 55)*

On peut faire l'hypothèse que pour Schopenhauer, l'identification au père défunt, comme c'est le cas si souvent pour son fils quand un père se suicide (Rizet, 2018), laisse le goût très amer d'une inéluctabilité de la vie comme dégradation, irréversibilité et démystification. Schopenhauer tournera sa critique vers les religieux et l'institution religieuse en tout premier lieu, notoirement aux fins de leur reprocher cette éducation faite aux enfants et du pouvoir de persuasion qu'ils en retire pour des générations ainsi que leur présence dans les gouvernements : « La religion a tout pour elle : révélation, prophéties, appui des gouvernements […] le privilège inappréciable de pouvoir inculquer ses doctrines aux enfants, dès l'âge le plus tendre, et d'en faire pour ainsi dire, dans leurs cerveaux, des idées innées » (*Le monde*

comme volonté et comme représentation, Paris, PUF, 1998, p. 858).

Mais, comme l'a montré Vladimir Jankélévitch dans son livre magnifique sur le temps *L'Irréversible et la nostalgie* (1974), Schopenhauer n'en tire pas moins une nostalgie idéalisante à l'égard de sa propre enfance, généralisée à toute l'enfance : il en déduit que c'est à cause de la sexualité, qu'il conçoit à la façon de la philosophie naturelle qui lui est contemporaine : instinctive, restreinte à la génitalité et n'apparaissant chez l'individu qu'avec la puberté, que l'enfance serait merveilleuse ; ce qui masque évidemment sa propre vie enfantine, sans amour : « C'est justement parce que la fatale activité du système génital sommeille encore, alors que celle du cerveau est déjà fort éveillée, que l'enfance est le temps de l'innocence et du bonheur, le paradis de la vie » (*Le monde*..., p. 1125).

Certes, il avait passé deux années vraisemblablement fastes au Havre, en France, dans une famille accueillante, bien qu'il apprît la mort de son ami Gottfried Jänisch, qui joua pour lui un rôle important toute sa vie. Il fut, par exemple, le « visiteur » qui lui fit quitter Berlin, bien plus tard, à cause du choléra. Rüdiger Safranski (1970) rapporte un rêve de Schopenhauer : « J'arrivais dans un pays inconnu de moi, dans un champ se trouvait un groupe d'hommes parmi lesquels un homme svelte et grand, adulte, qui m'a été présenté, je ne sais comment, comme étant Gottfried Jänisch. Ce dernier me souhaitait la bienvenue » (Safranski, 1970). Arthur interpréta ce rêve comme étant le signal que la mort approchait, produit peut-être d'une condensation entre son père, cet ami et la mort elle-même.

En 1803, pour des raisons complexes, (et peut-être pour éloigner son fils de sa prédilection pour les lettres et de son désir d'en faire profession) le père Schopenhauer avait décidé un voyage en Europe. Son fils y observa surtout, avec une fascination on feinte, les horreurs de la condition

humaine, visible à découvert plus encore qu'aujourd'hui, si bien que : « A dix-sept ans, sans formation universitaire, je fus saisi par la détresse de la vie, comme le fut Bouddha dans sa jeunesse lorsqu'il découvrit l'existence de la maladie, de la vieillesse, de la souffrance et de la mort » (Safranski, 1970). Ces découvertes impactantes, y compris le suicide de son père, forcément évoqué dans cette phrase, vont contribuer à forger, dans la personnalité de Schopenhauer, les aspects les plus difficile s pour son entourage (rare) d'une part, et son attitude philosophique. Nul plus que lui n'imprègne sa philosophie de son propre vécu, dont la puissance émotionnelle explique au moins en partie certaines options. Mais le suicide de ce père qui ne comprenait pas à sa juste valeur les intérêts de son fils, est aussi une libération. Comme l'écrit Irvin Yalom :

> *Arthur comprit à ce moment-là que son père l'aurait toujours empêché de devenir philosophe. À cet égard, on songe à deux autres grands philosophes de l'éthique, également libres penseurs : Nietzsche et Sartre qui, tous les deux perdirent leur père très jeunes. Nietzsche serait-il devenu l'Antéchrist si son père, un pasteur luthérien, n'était pas mort alors qu'il était encore enfant ? Et dans son autobiographie, Sartre parle du soulagement qu'il eut de ne plus avoir à gagner l'approbation de son père.*

Yalom précise, qu'en revanche, pour d'autres, Kierkegaard, ou Kafka par exemple, n'eurent pas cette « chance » : toute leur vie, ils furent écrasés par le regard de leur père.

Un père qui voulait que « son fils apprenne dans le livre du monde » ; un fils qui écrit : « Mais qui suis-je donc ? Je suis celui qui a écrit *Le Monde comme volonté et comme représentation* » (Citations dans Pernin, *in* Jaffro et Labrune, 1994, p. 708). Arthur se demande depuis l'adolescence quels sont les rapports entre la volonté et

l’intelligence : décider puis penser. L’écho avec le suicide, ne peut être évacué. Puis la question : « A quoi vais-je mettre au service mon intelligence ? » Il en découle inéluctablement que la volonté précède la représentation dont elle n’est que la présentification. Le philosophe veut néanmoins traduire le monde : le monde est la représentation de… de quoi ? Or, comme le rappelle magnifiquement Marie-Josée Pernin : « Bien que le texte du monde paraisse clair et beau, il comporte cependant un caractère énigmatique et sombre qui ne se laisse guère expliquer par la seule raison discursive. Il y faut le génie de l’interprétation. En effet, les fils de l’expérience sont inextricablement distendus et déchirés par la souffrance et la mort » (Pernin, 1994, p. 709). Le suicide du père est un scandale pour la raison, et il faut en tirer toutes les conséquences du côté de l’insuffisance de la raison, ce qu’il commencera dans sa thèse. Pernin ajoute, pour ce nouveau philosophe de l’intelligence mue par le souffle du monde : « Avant Nietzsche fait l’éloge du courage de la vérité. Car rien ne prépare le goût de la vérité dans l’exercice normal de l’intellect. L’intelligence nous représente le monde à partir de nos intérêts particuliers qu’elle sert par destination naturelle. Autant dire que le plus souvent elle ne se hisse pas à la hauteur d’une question philosophique qui a toujours un caractère de totalité ».

Livré à sa mère, qui fuit à Weimar pour une vie plus mondaine, le jeune Arthur est à distance dans un internat d’une autre ville et, quand il obtient enfin d’y résider avec elle, pour étudier au gymnasium, c’est avec des conditions, une sorte de code de bonne conduite : « Je n’ai plus eu aucun moment désagréable dont tu ne portais la responsabilité », lui déclara-t-elle plus tard. Il rencontre cependant, dans le salon littéraire que sa mère tient (elle sera célèbre en son temps éphémère pour des romans à succès), l’immense Goethe, qu’il ne cessera d’admirer, malgré une relation ambivalente. Est-ce de cette mère que

Schopenhauer garde une image très dévalorisée des femmes ? « Il a fallu que l'intelligence de l'homme fût obscursie par l'amour pour qu'il ait appelé beau ce sexe de petite taille, aux épaules étroites, aux larges hanches et aux jambes courtes » (*Pensées et fragments*, p. 136). On verra plus loin ce qu'il en est de l'amour, justement.

À l'âge de 21 ans, alors qu'il hérite une somme certes modeste, mais qui le met hors du besoin jusqu'à la fin de ses jours, Arthur entre à l'université de Göttingen. Il obtient un doctorat en philosophie à l'université de Iéna : *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, qu'il recommandera plus tard à ses lecteurs du *Monde*, en guise de préalable. Mais il ne faut pas s'y tromper, l'asociabilité légendaire (et réelle) de Schopenhauer ne doit pas masquer une compassion pour les hommes et les femmes souffrants, dont témoigne, au fond, sa philosophie. Cette « condition » générale de la vie humaine est évaluée dans ses *conséquences subjectives* par Schopenhauer. Son pessimisme lui permet (comme à d'autres : Nietzsche, Kierkegaard, Freud surtout, Flaubert) de ne pas passer à côté de la véritable souffrance humaine et d'en faire un versant important de sa philosophie, qui est aussi une philosophie des sciences et une ontologie. Avec Schopenhauer naissent les prémisses de ce qui deviendra ensuite la philosophie existentielle. C'est un peu de la subjectivité qui s'ouvre avec lui, assez loin de l'épanchement romantique : « La sérénité et le courage que l'on apporte à vivre pendant la jeunesse tiennent aussi en partie à ce que, gravissant la colline, nous ne voyons pas la mort, située au pied de l'autre versant » (*Pensées et fragments*, p. 160). Il lui fallait « observer le monde par le mauvais bout de la lorgnette » pour tenter d'en comprendre les significations *cosmiques* du monde.

Le revers de la médaille est cependant un emploi très large du *mépris* que l'on retrouvera chez Nietzsche. Si « la philosophie est une route de haute montagne » d'où il est

possible de voir le monde de haut, c'est-à-dire avec de la hauteur et du recul, écrit-il à l'adolescence, c'est aussi sur le mode d'un certain jugement qu'il le fera. On aura donc un philosophe à la fois lucide, compatissant mais méprisant, qualifiant les humains de « bipèdes » avec fréquence, qui sait cependant mieux que tout autre la vérité de sa propre affirmation : « Vérifie que tes jugements objectifs ne sont pas en grande partie des jugements subjectifs cachés » (cité par Safranski, p. 214).

b. Des conceptions très nouvelles et influentes

Comme nous l'avons dit plus haut, Schopenhauer s'intéresse de très près à des thèmes qui ont peu retenu l'attention des philosophes jusqu'à lui. Et finalement, aujourd'hui, si c'est sa propre existence qui le lui a permis, c'est tant mieux pour nous. C'est le cas pour la question de la sexualité, qui n'a pas été sans influencer après lui (notamment chez Freud). Nous partageons avec Yalom que Schopenhauer a abordé toutes les questions fondamentales de la vie humaine, dont celle-ci. Dans *Le Monde*, il explique l'omniprésence de la *puissance de la sexualité* en tant que tendance aux côtés de l'*instinct de conservation*. Il y pose cette dualité instinctuelle : désir sexuel et instinct de conservation.

> *Avec l'amour de la vie (ou instinct de conservation), (l'instinct sexuel) nous apparaît comme le plus puissant et le plus énergique de tous les ressorts* [...] *Il est le centre invisible de tous les actes et de tous les faits, qui ressort de toutes parts sous les voiles dont on essaie de le couvrir. (Le Monde, p. 1264)*

Mais, pour Schopenhauer, l'instinct sexuel est toujours d'une « déplorable influence ». Il lui attribue tous les maux ou à peu près. En tout cas : « L'instinct sexuel est cause de la guerre et le but de la paix » (p. 1288). On verra avec Freud que ce dernier a été amené à modifier sa dernière

théorie des pulsions (nous verrons aussi en quoi ces dernières ne sont pas des instincts, mais Freud n'appartient déjà plus au courant de la philosophie naturelle) pour distinguer une *pulsion de mort* des deux autres (sexuelle et de conservation), réunies, elles, en une seule *pulsion de vie*. Pour Freud, reprenant la dualité antique qui oppose Éros à Thanatos, c'est à la pulsion de mort seule qu'échoit la destructivité (ou « *destrudo* »). Mais à l'instar du futur Freud, déjà Schopenhauer voit en l'instinct sexuel « la source inépuisable des mots d'esprit, la clé de toutes les allusions, l'explication de tout signe muet, de toute proposition non formulée, de tout regard furtif, la pensée et l'aspiration quotidienne du jeune homme et souvent aussi du vieillard, l'idée fixe qui occupe toutes les heures de l'impudique et la vision qui s'impose sans cesse à l'homme chaste » (p. 1288). Et d'ajouter : « À quoi bon tout ce bruit ? ». La réponse est unique et univoque : la seule reproduction de l'espèce. Il n'y a pas davantage de sens à attendre du côté de l'amour qui annihile tout libre arbitre chez les humains. Quant au choix de la ou du partenaire sexuel, pour Schopenhauer, c'est une histoire de complémentarité : « Chacun aime ce qui lui fait défaut » (où il ne faut pas voir une préfiguration de la conception de Lacan où le sujet amoureux cherche chez l'autre une chose qu'il ne peut lui donner, parce qu'il ne l'a pas). Pour Schopenhauer, le plus grave, qui peut nuire à chaque homme, c'est que la passion emporte la raison. Il cite Térence : « Ce qui n'a en soi ni raison ni mesure ne peut être gouverné par la raison » (*Le Monde*, p. 1316). Schopenhauer demeure un philosophe de la raison, même s'il constate la prévalence du souffle vital qu'il qualifie de Volonté, qui n'est autre que la chose en soi et la Nature.

Après Copernic qui ôte à la Terre (monde des humains) sa centralité, après Darwin qui ôte aux humains leur singularité (et leur centralité également) dans le règne animal, et avant Freud, Schopenhauer nous dit que nous,

les humains, nous ne sommes pas maîtres par notre conscience de notre propre demeure, mais bien plutôt gouvernés par des forces biologiques profondes, voire des forces cosmiques qui nous dépassent. Résultant à la fois de sa propre métaphysique et des conceptions de la science de son époque, suivant le courant de la philosophie naturelle initiée par Schelling, Schopenhauer considère que le Monde est traversé et régi par une force unifiée et unifiante, la *Volonté*, dont le corps est la *représentation*.

c. Le positionnement philosophique de Schopenhauer par rapport au rationalisme

Présenté parfois comme « un philosophe de l'interprétation » (Pernin), traducteur du monde en lieu et place de la Bible, athée n'admettant pas qu'un dieu personnifié dont l'intelligence guiderait la volonté et faisant acte de la création d'un monde extérieur à lui-même ; Schopenhauer est un philosophe de la vérité et de la nature. Mais s'il y tient, il est méfiant à l'égard de la raison toute puissante. Pour lui, la vision intellectuelle des hommes est trompeuse, alors que la vérité philosophique concerne une élite désintéressée devenant « un clair miroir de l'être du monde » (*Le Monde*, p. 240).

Selon lui, la connaissance est intéressée et *subjective*. Comment la métaphysique, qui cherche la vérité, est-elle alors possible ? Cette question n'avait pas échappé à Kant, d'où Schopenhauer part. Guidé par l'intuition philosophique (puisque la logique ne saurait être efficiente) ; il reprend le thème kantien de la phénoménalité de la connaissance, mais tandis que Kant tient la subjectivité transcendantale pour condition d'objectivité scientifique, à condition de ne pas s'éloigner de l'expérience, Schopenhauer dénonce le caractère subjectif et déformant des formes *a priori* de Kant : temps, espace et causalité. Une radicalisation du système revient à poser cette question : quelle différence avec le rêve, si l'ensemble

de la réalité nous échappe ainsi ? La conséquence directe est que « le monde est ma représentation » (*Le Monde*, p. 25).

Pour Schopenhauer, nul progrès entre Kant et lui. Kant a montré que le monde phénoménal est conditionné tout autant par le sujet que par l'objet ; il a isolé les formes les plus générales du phénomène, c'est-à-dire la *représentation* ; pour les connaître, il est loisible de partir de l'objet comme du sujet, dans la mesure où les formes jouent un rôle d'interface. D'où la conclusion kantienne qu'il demeure impossible de connaître les essences intimes de l'objet comme du sujet : aussi ne connaît-on jamais ni l'essence du monde ni la chose-en-soi. Mais Schopenhauer en conclue, lui, que, à cause de sa démarche même (d'une « inconséquence »), Kant n'est pas parvenu à découvrir l'identité du phénomène et du monde comme représentation d'une part, l'identité de la chose-en-soi et du monde comme volonté d'autre part (Livre I, II-1) : « Il ne reconnaît point dans la volonté la chose elle-même ».

Mais Schopenhauer reconnaît à Kant la valeur de sa morale ; et, ce qui est le plus intéressant, il lie la dimension épistémologique et la dimension morale : il synthétise les deux dimensions chez Kant. C'est là ce qui définit la philosophie même de Schopenhauer : le rapport entre volonté, représentation, chose en soi et morale (le tout dans un Tout relevant d'une philosophie naturelle).

C'est le second mérite que Schopenhauer reconnaît à Kant ; mais il en est un troisième : « avoir donné le coup de grâce à la philosophie scolastique ». Par-là, Schopenhauer entend la philosophie de Saint-Augustin à Kant, soumise à la tutelle de la « religion d'État ». Pour lui, il faut « acquérir l'intelligence du monde lui-même » en préalable à « résoudre le problème du monde ». Or, ce n'est pas un simple truisme : pour Schopenhauer, l'expérience est la source principale de la connaissance (*Le Monde*, II 17-18).

On constate, chez Schopenhauer, l'importance de l'expérience du monde comme source de la connaissance. Mais plutôt que de distinguer une expérience interne d'une expérience externe, et réciproquement, il faut s'atteler à les unifier, par-delà leurs différences. Pour unifier ainsi, il faut une méthode, que Schopenhauer considère comme *intermédiaire* entre l'illusion d'une possible connaissance totale (issue de la « vieille doctrine dogmatique », faisant probablement référence à Hegel) impossible car notre nature humaine finie est limitée dans ses possibilités, et la critique kantienne « qui désespère de rien connaître ». La méthode de Schopenhauer s'oppose cependant à celle de Kant en ce qu'elle est « immédiate et intuitive » : « Il y a une différence essentielle entre la méthode de Kant et celle que je suis ; Kant part de la connaissance immédiate et réfléchie ; moi, au contraire, je pars de la connaissance immédiate et intuitive » (*Le Monde*, II, 46).

Schopenhauer entend par *intuition* une sorte d'intermédiaire (ce rapport à l'intermédiaire, au « transitionnel », est une dimension très importante de la pensée du philosophe, qui, en fait, sous-tend l'unification, la synthèse) entre la sensation et la pensée. Il est le premier, avant Bergson, à donner de cette dimension de la vie mentale, une importance philosophique, et, de fait, psychologique.

> *Les objets sont avant tout objets de l'intuition, non de la pensée ; toute connaissance des objets est, originairement, et en soi, intuition ; mais l'intuition n'est nullement une simple sensation ; au contraire, c'est déjà dans l'intuition que se montre l'activité de l'entendement. (Le Monde, II, 71)*

Mais alors, qu'est-ce que la pensée ? Et quel est son rapport avec la connaissance ? Il nous semble que l'on n'insiste jamais assez sur cette description précise des mécanismes de l'intuition et de la pensée, de leur

articulation et de leur utilité par rapport à la connaissance, que le philosophe nous donne. On constate que Schopenhauer est probablement le premier à nous proposer une psychologie aussi claire et aussi ciselée. Il est vrai que c'est surtout la dimension métaphysique de son œuvre, et en particulier du *Monde* qui a retenu l'intérêt des philosophes et des historiens de la philosophie. Mais les psychologues auraient tout de même été bien avisés de se pencher plus attentivement au moins sur cet ouvrage qui porte en son titre même le mot de « représentation », qui ne le résume pas mais en fait partie. Ils y auraient découvert bien des aspects de la vie mentale décrits avec précision. C'est probablement parce qu'on ne peut rattacher à aucun courant actuel de la psychologie les propos de Schopenhauer que l'on ne lui porte pas l'intérêt qu'il mérite en tant que psychologue. Inclassable, il l'est évidemment, en psychologie, puisque cette dernière, il contribue vraiment à la constituer, plus qu'à la fonder, d'ailleurs. Les psychologues auraient aussi découvert non seulement un métaphysicien et un épistémologue, mais aussi l'un des premiers psychologues des processus de pensée comme de la vie inconsciente.

Le paragraphe précédent se termine ainsi : « Au contraire, la *matière* de notre pensée n'est pas autre chose que nos intuitions elles-mêmes ; elle n'est point étrangère à l'intuition ; ce n'est point la pensée qui l'introduit pour la première fois devant nous. Voilà pourquoi la matière de tout ce qu'élabore notre pensée doit être vérifiée dans l'intuition ; autrement notre pensée serait une pensée vide » (*Le Monde*, II, 71).

La pensée a une matière qui n'est pas directement les objets, évidemment : c'est l'intuition qui la constitue en tant que mécanisme, ce sont *les* intuitions qui en constituent les matériaux.

Comme Volonté, l'*intuition du monde* relève d'une proto-pensée possible pour la chose-en-soi. Contrairement à Kant,

Schopenhauer donne une présence efficace à la chose-en-soi, dont il fait la Volonté dans son intuition métaphysique, puis que la nature n'est autre que volonté. Conformément à Schelling, il donne au concept de *matière* un caractère synthétique, et contrairement à Kant, pour qui elle n'était qu'*apparition immatérielle*, elle devient néanmoins opérante, connaissable par l'intuition et non par l'intellect.

Quant à la question de la conscience, elle n'est pas primordiale pour Schopenhauer. D'ailleurs, le principal échappe au sujet : « La nature est la volonté en tant qu'elle se regarde hors d'elle-même, donc son point de vue doit être un intellect individuel. Celui-ci est également son produit » (« Philosophie et sciences de la nature », in *Philosophie et science*, p. 70). Le sujet individuel regarde la nature et lui seul peut lui conférer son statut de volonté. C'est l'homme qui confère ce statut à la nature. La Volonté se regardant elle-même est la nature du point de vue de l'intellect individuel, lui-même le produit de cette volonté. La Volonté est à la fois une réalité étrangère à l'homme qui pourtant en est habité sans en être conscient.

L'*objectivation* de la Volonté n'est possible que par degrés, mais elle est Une. Les approximations par degrés d'objectivation sont des formes éternelles qui reviennent aux Formes platoniciennes (Idées), appartenant au monde intelligible : le seul réellement existant selon Platon, ainsi que pour Schopenhauer en tant que « seule objectivité de la Volonté ». Aussi la nature demeure-t-elle distincte de la Volonté tout en étant son objectivation.

Quel est ce sujet individuel qui regarde la nature ? « Le sujet de la connaissance par son identité avec le corps devient un individu » (*Le Monde*, p. 141). Ce sujet éprouve *de l'intérieur* l'identité du corps et de la volonté (au sens de l'acte) par la correspondance de leurs mouvements respectifs. Aussi, la Volonté est-elle la chose-en-soi du monde, bien qu'elle n'ait rien d'une chose.

« Le monde est ma représentation. » Mais toutes les formes du principe de raison ne parviennent pas à faire que cette équation monde – représentation se transforme en pensée abstraite et réfléchie. La réflexion est une sorte « d'écho de la connaissance intuitive » (*Le Monde*, IV, 1). Pour Schopenhauer : « L'intuition – soit pure et *a priori*, comme en mathématiques – soit *a posteriori*, comme dans les sciences physiques, est la source de toute vérité et le fondement de toute science » (*Le Monde*, I, 14, p. 100), ouvrant ainsi la voie à Bergson. Mais, il va plus loin, et nous quittons là la sphère secondaire de la représentation pour toucher à celle, première, du « vouloir-vivre ».

L'erreur fondamentale dont parle ici Schopenhauer est évidemment cette assimilation du sujet, via un hypothétique moi, à sa seule conscience. C'est effectivement une révolution philosophique qu'il sied moins aux cartésiens de reconnaître qu'aux freudiens. On mesure ici toute l'ampleur de la dominance de cette « philosophie du moi » dans la culture occidentale. Le *souffle du vivant* est mis au premier plan par Schopenhauer dans une philosophie naturelle qu'il serait bien imprudent de réduire à un naturalisme et un contresens d'enfermer dans un matérialisme athée. Athée certes, mais évidemment ni matérialiste ni idéaliste. C'est, de surcroît – et cela en découle – l'ouverture à une psychologie conflictualisée des tendances qui n'élimine pas le corps et les affects, et fait du sujet un être pleinement vivant avant d'être pensant.

Contre Descartes et en partie contre Kant, Schopenhauer affirme que le monde n'est pas un monde rationnel, pas davantage que les humains qui s'y agitent ; contre Hegel, il affirme que nul sens historique ne guide aucun esprit de progrès pour l'humanité (même pour une humanité qui verrait la fin de son histoire) ; contre les deux, aucune morale ne guide non plus les hommes dans ce monde où la volonté les dépasse et les déborde, et qu'ils commencent par ignorer. Nous verrons bientôt que cette « découverte »

en sera une bientôt pour Nietzsche à la lecture de Schopenhauer. Celui-ci comme celui-là proposent l'art en guise de palliatif à la philosophie de la conscience, et en premier lieu la musique, cédant aux sirènes du romantisme et à l'émotion dans la vie intime qui le caractérise. Si le noyau de l'identité de la personne se retrouve dans le cœur plutôt que dans la tête pour Schopenhauer, et que la pensée est « l'efflorescence du cerveau », les forces de la nature, qui constituent le degré le plus bas de l'objectivation de la volonté, elles sont cependant « les conditions préalables de toute cause et de toute activité » (*Le Monde,* II, 1).

Il faut bien comprendre que cette force est « un dehors de la chaîne des causes et des effets, qui suppose le temps, et qui n'a de signification que par rapport à lui ; mais elle-même est en dehors du temps ». Par conséquent, la force est « sans raison et agit en dehors de la chaîne des causes, et en général en dehors du domaine du principe de raison ; on la connaît philosophiquement comme objectivité immédiate de la volonté, qui est la chose-en-soi de toute la nature » (*Le Monde*, I, 134, 5).

Or, cette force, productrice du désir, à jamais insatisfait, qui donne au monde son absurdité et aux hommes leur vanité, suscite l'angoisse et la souffrance, sempiternellement répétée. Seuls *les arts* et le sens du *sublime* semblent pouvoir nous en distraire lors de furtifs moments. C'est ainsi que la volonté se retourne irrémédiablement contre la vie elle-même. Ou faut-il mieux comprendre la pensée de Schopenhauer comme une intention de synthétiser en l'Un les forces contradictoires qui échappent totalement aux hommes, parce qu'elles demeurent inconscientes ?

d. Vers une certaine sagesse ?

Revenons à la dimension de l'appréciation subjective chez Schopenhauer lui-même, comme influence sur son œuvre.

La parabole très connue des porcs-épics en témoigne très clairement : le besoin de chaleur de ces animaux, la nuit ou l’hiver, les amène à se blottir les uns contre les autres, mais sentant les pics de leurs congénères, ils sont alors contraints de s’éloigner, et ainsi de suite. De ces pauvres animaux, Schopenhauer nous dit ; « de sorte qu’ils étaient ballotés de ça de là entre les deux maux, jusqu’à ce qu’ils eussent fini par trouver une distance moyenne qui leur rendît la situation supportable » ; et de continuer quant aux humains : « Ainsi, le besoin de société, né du vide et de la monotonie de leur vie intérieure, pousse les hommes les uns vers les autres. Mais leurs insupportables défauts les dispersent de nouveau » (*Insultes*, Paris, éditions du Rocher, 1988, p. 153).

Arthur Schopenhauer parle de lui quand il précise : « Cependant, celui qui possède assez de chaleur intérieure propre préfère rester en dehors de la société pour ne pas éprouver de désagrément ni en causer ». On est en droit de lui demander s’il n’inverse pas le processus : n’est-ce pas plutôt l’absence de liens qui entraîne les sentiments angoissants du vide et de la monotonie ? Le spleen romantique, l’ennui au sens fort, synonyme d’angoisse aux XVIIIe et XIXe siècles, ne sont-ils pas plutôt la conséquence de ce qu’on nommera plus tard l’angoisse de séparation (et d’abandon) que le jeune Arthur a d’ailleurs vécu dans son enfance peu affectueuse ? Nietzsche, nous le verrons, a très bien repéré ce qui, dans la société du XIXe siècle, faisant le lit du romantisme, pouvait induire une telle angoisse chez ses contemporains. Il est intéressant de voir ces inconscients qui parlent (s’agissant de Schopenhauer ici) chez les auteurs qui n’en ont pas peur. Le foyer familial de Schopenhauer devait ressembler à ce groupe de porcs-épics. Or, Schopenhauer prétendait qu’appartenir comme lui au sommet de la hiérarchie de l’humanité nécessitait de ne pas gaspiller ses dons dans de multiples et superficielles relations sociales, afin, on notera le paradoxe, de les mettre

(ses dons) au service de l'humanité : « Mon intellect n'était pas mien, il appartenait au monde » (*Eis eauton*, p. 29).

Toute la description qu'il fait du génie repose sur cette projection narcissique, qui lui permit sans doute de ne pas sombrer dans la mélancolie qui a tué son père. Finissons sur cette stoïcienne sentence : « Mieux vaut laisser les hommes être ce qu'ils sont, plutôt que de les prendre pour ce qu'ils ne sont pas ». Mais, comme le remarque le psychiatre Irvin Yalom, Schopenhauer emprunte un autre chemin que celui des philosophes qui, jusqu'à Kant, l'ont précédé, négligeant notre propre corps et nos propres sensations. Schopenhauer fut le premier philosophe à étudier les sensations corporelles et l'origine des pulsions dans le corps. (Yalom, p. 444)

D'ailleurs, Yalom, qui n'est pas historien de la philosophie mais psychiatre et thérapeute existentiel, relève chez Schopenhauer, outre le fait que Nietzsche partira de lui pour construire sa première philosophie (à l'instar de ce que fit Schopenhauer avec Kant, Platon avec les sophistes…) et que Freud y puisa les racines de sa théorisation d'une pratique clinique exigeant d'être pensée, l'intérêt majeur de la contradiction majeure que constitue l'écart entre l'homme Schopenhauer et sa son œuvre, mettant en exergue du chapitre 39 de son livre sur le philosophe cette phrase de Nietzsche : « Plus d'un qui ne peut briser ses propres chaînes a su pourtant en libérer son ami ».

Le dernier ouvrage de Schopenhauer, écrit neuf années avant sa mort (*Pensées et fragments*, pour *Parerga et Paralipomena*), et qui enfin lui fit connaître le succès, tire les conséquences pratiques de ses écrits précédents. On peut parler sans emphase de « guide spirituel ». La question de l'*estime de soi* y occupe une place de choix dans le premier essai de cet ensemble, en tant qu'elle ne peut résulter que d'un désir d'être soi-même plutôt que de paraître. Schopenhauer nous y rappelle son combat contre

tout scepticisme et tout dogmatisme rationnel ainsi que contre le surnaturel faussement rassurant, insistant sur la vanité de vouloir viser trop haut comme de nous attacher aux choses éphémères. Plus stoïque qu’à son habitude, il nous rappelle que n’ayant d’autre choix que de vivre ensemble, avec nos « compagnons de souffrance », la tolérance, la patience, l’indulgence et l’amour sont préférables à la haine et au rejet. Pour soi-même, n’ayant d’autre choix que d’être condamnés à vivre et donc à souffrir, nous devons tenter d’éviter les chagrins sans nous perdre dans l’illusion du bonheur ou des divertissements. Il faisait sienne cette sentence d’Aristote : « Ce n’est pas l’agrément que poursuit l’homme sensé, mais l’absence de chagrin » (*Eis eautov*, p. 55). C’est un Schopenhauer plus éthique qui s’écrit dans cette suite d’essais qui lui vaudront reconnaissance dans les milieux artistiques (Wagner, par exemple) et universitaires qui commencent à l’enseigner :

> *Nous devrions traiter avec clémence toutes les folies, toutes les faiblesses et tous les vices des hommes, en gardant bien à l’esprit que ce ne sont là que nos propres folies, nos propres faiblesses et nos propres vices. Car ce sont simplement les faiblesses de l’humanité, à laquelle nous appartenons également ; aussi les avons-nous toutes au plus profond de nous-mêmes. Nous ne devrions pas nous indigner que d’autres possèdent ces vices, simplement parce que ceux-ci n’apparaissent pas en nous à ce moment précis.*

Cette position tranche encore avec celle de Kant, très discriminant avec ceux qui souffrent mentalement et la question morale. Tout le courant rationaliste issu de Descartes et de Kant soutiendra que la raison et la folie s’opposent radicalement, sont incommensurables, sans prendre conscience que la folie n’est là que pour permettre à ceux qui se jugent eux-mêmes raisonnables qu’ils le sont (comme le montrera Foucault en 1961 dans sa thèse).

Outre le fait que Schopenhauer tire les leçons de l'ostracisme dans lequel il a été placé et maintenu lui-même, parfois en l'induisant, il avance ici une position éthique d'une nouveauté considérable, qui ouvre la porte à une continuité entre folie et déraison, déterminante dans le courant non rationaliste de la psychologie à venir. Il a fallu que cette façon de voir soit énoncée par lui pour que d'autres en entrevoient les applications pratiques, dans la reconnaissance des abysses de l'inconscient et de leurs caractéristiques universellement sauvages, puis plus tard dans la prise en charge des malades mentaux de Pinel à Freud (revenant en ceci peut-être à Jean Vier). Il fallait un Schopenhauer, philosophe de l'unification de la Volonté comme chose-en-soi, pour aboutir à un tel décloisonnement. Tous ceux qui, aujourd'hui, se réclament d'une psychologie dynamique, le lui doivent.

Cette philosophie lucide qui ne séparait pas le corps de la psyché, les folies de la condition de chaque homme, ne déniait pas non plus l'inexorable de la mort, qui fait partie du processus naturel de la vie, destinée implacable des vivants : « Que bientôt les vers doivent dévorer mon corps, c'est une pensée que je puis supporter ; mais que les professeurs rongent ma philosophie, cela me donne le frisson » (*Insultes*, p. 122). Cessation de la conscience, annihilation du moi, la mort peut s'affronter selon la raison ou selon l'illusion de la religion. C'est pourquoi la mort est à l'origine non seulement de toutes les peurs et de toutes les angoisses des hommes, mais aussi de toutes les religions et de toutes les philosophies, et sans doute même de l'art. Bien avant Freud et sa pulsion de mort, pour Schopenhauer, l'évidence que la mort est dans la vie n'est pas effrayante ; pour lui, la vie est une porte à chaque instant repoussée.

Avec Schopenhauer, c'est le stoïcisme, plus la lucidité de regarder en face et la lumière et la mort, en opposition avec la maxime de La Rochefoucault.

4. *Nietzsche (1844-1900)*

Ni la contre-révélation contre Dieu ni la révélation par la raison ne conquièrent Nietzsche. Le thème d'une « volonté de savoir » cher à Michel Foucault permet à ceux-ci de se pencher sur la question de la vérité, en tant qu'elle est traitée d'abord par Aristote et à partir de lui jusqu'à Nietzsche. Nous disions plus haut que Frédéric Gros semble partager, a minima certes, notre scepticisme à l'égard du point de vue de Foucault qui : « tente de nous dire que ce rapport historique à la folie (tel que développé dans sa thèse) fut précisément ce qui a permis à l'homme de se saisir lui-même comme vérité, de se prendre lui-même comme objet scientifique » (Gros, 1996). S'il n'en est rien c'est que l'évolution d'une pensée fondatrice de la psychologie se construit peu à peu depuis Aristote jusqu'à Hegel, mais il est vrai qu'elle est freinée par un certain nombre de retenues qui seront, elles, mises en échec par un philosophe qui rompt clairement avec ses prédécesseurs : Frederic Nietzsche. Gros résume très bien cette problématique :

> *Aristote inaugurerait l'idée (l'illusion ?) philosophique d'une vérité qui, loin de se donner dans la continuité d'un rapport de forces, se penserait comme la tentative pacifiée d'adéquation à un contenu sensible.*
>
> *Il appartiendra à Nietzsche de briser la prédominance de ce modèle philosophique de vérité neutre par l'énoncé de quatre principes : un principe d'extériorité (derrière le savoir se cache autre chose que le savoir : un jeu tyrannique d'instincts), un principe de fiction (la vérité n'est qu'un cas très particulier de l'erreur générale), un principe, de dispersion (la vérité ne dépend pas de l'unité d'un sujet, mais d'une multiplicité de synthèses historiques), un principe d'événement (la vérité ne définit pas un ensemble de*

significations originaires mais constitue à chaque fois une invention singulière). (Gros, 1996, p. 57)

C'est l'objet de la fin du cours de l'année 1970-71 de Foucault au Collège de France. Nous ne sommes pas loin de penser que ces thèmes, développés dans le *Gai savoir* et *Humain trop humain* en particulier, ne sont pas sans lien avec l'annonce par Nietzsche de la « mort de Dieu », car enfin, comment envisager une psychologie qui soit celle d'un sujet à part entière, nous y reviendrons, s'il n'est pas totalement séparé, et surtout si sa pensée n'est pas totalement séparée du divin ? Pour Aristote, l'âme (et elle est divine !) s'incarne dans un corps pour former un sujet. Pour Kant il faut justifier l'existence de Dieu, comme c'était le cas pour Descartes. Pour Hegel enfin, l'esprit relève d'un absolu qu'il ne s'agit pas de séparer de Dieu. Spinoza résout le paradoxe en confondant Dieu et la Nature. Avec Nietzsche, il se passe tout à fait autre chose : le sujet est profond mais il est seul.

On ne peut que souligner d'emblée le fait qu'on trouve chez Nietzsche nombre de pensées qui préfigurent celles d'un Freud ou, plus tard, d'un Foucault. Mais, nous l'avons déjà dit, il faut se méfier de la figure facile du « précurseur ». Freud reconnaît, dans l'après-coup, les similitudes ; et Foucault revendique la paternité de certains pans de sa pensée dans l'œuvre de Nietzsche.

L'important est que Nietzsche ne saurait être dupe des philosophes de son temps comme des philosophies qui ont précédé la sienne. Il incarne la quintessence du *philosophe du soupçon*, en ce sens qu'il s'appuie sur sa formation de philologue afin de fonder sa philosophie sur la démarche interprétative. Pour le dire autrement, il fait de sa philosophie une interprétation. Comme le fait le philologue avec les textes, et comme le faisait Spinoza, il faut rester au plus près du texte tel qu'il est écrit : il faut entendre ce que les hommes disent ; mais il convient aussi d'entendre les

hommes dans ce qu'ils ont à dire tout en disant autre chose. Or, que disent vraiment les hommes ? Ils mentent. Ils mentent tous. L'Inconscient prend alors une dimension capitale, et Nietzsche dénonce « l'absurde surélévation de la conscience », celle-ci étant « la dernière évolution, la plus tardive, de l'organique ; elle est par la suite la plus inachevée et la moins efficace de ces différentes évolutions ». C'est à ce titre, d'ailleurs, que les productions de ka conscience comme la raison logique, en particulier, ou la croyance en Dieu, sont des erreurs des hommes ; surtout la confiance aveugle qu'ils en ont.

Donc, avant Nietzsche, la psychologie, c'est l'esprit, avec lui, c'est l'avènement du sujet, en toute sa profondeur. L'interprétation comme méthode philosophique issue de la pratique des textes évoque à l'inverse la remarque de la Princesse Elisabeth qui complimentait Descartes de penser en philosophe et plus en philologue ; et si le changement est notoire, ce n'est pas fortuit. Toute la perspective qui faisait du *Cogito* la valeur dominante en philosophie est subvertie par Nietzsche, avec le refus de tout système. Pour lui, la mise en perspective est plus importante que la démarche analytique ou dialectique, et il faut s'en arracher. C'est se débarrasser de la métaphysique comme de la logique. Nietzsche passe d'un « pessimisme esthétique » à un « intellectualisme critique » d'inspiration scientifique à, in fine, une conception « dionysiaque » du monde centrée sur les thèmes lyriques du « surhomme » et de l'Éternel retour (Granier, 2018). Il commence en effet par discuter de la culture grecque antique (la tragédie, la philosophie avant Platon, etc.) alors qu'il reste sous l'éclairage de la pensée de Schopenhauer ; puis en rupture avec cette dernière, et davantage influencé par ses lectures scientifiques et celles des moralistes français (dont Pascal), il met en avant une réflexion critique afin d'accomplir le « dépassement de la métaphysique » ; enfin, la pensée « dionysiaque », qui reprend la *Naissance de la tragédie*, en

poursuit la visée (*Sur la vérité et le mensonge dans un sens extramoral*) mais reste inachevée :

- Un « pessimisme esthétique » :
- Un « intellectualisme critique » d'inspiration scientifique ;
- Une conception « dionysiaque » du monde centrée sur les thèmes lyriques du « surhomme » et de l'éternel retour.

Nietzsche provoque la philosophie qui le précède en se présentant comme « le dernier philosophe ». Il reproche à la philosophie de nier la vie dont elle-même est née : soit à la manière platonicienne (mais son rapport à Platon est ambigu) de l'Idée niant le monde tangible, soit à la manière de la raison, telle qu'elle s'est manifestée depuis Aristote. Car l'invention de la philosophie, le « miracle grec » (dont Nietzsche nous explique qu'il n'est qu'un mythe qui commencerait avec Socrate) construit l'illusion de la « vérité ». Pourquoi chercher la vérité, nous dit Nietzsche, et pourquoi pas plutôt le « non-vrai » ? (*Par-delà le bien et le mal*).

Nietzsche révèle une crise des valeurs. Quelle serait la valeur suprême ? Le vrai ou le non-vrai ? L'Idée ou l'apparence ? La vérité ou la vie ? Pour Nietzsche, c'est la vie qui est l'étalon qui doit permettre d'évaluer les valeurs. La morale n'est qu'une construction subordonnée à la vie. Ainsi, la métaphysique, la logique et la morale, ne sont en aucun cas primordiales. Il faut penser là où se déroule la vie et ses luttes, ses profondeurs abyssales et parfois inavouables et pathologiques. Autant de procédés anti-philosophiques : « humains, trop humains ».

La dévaluation universelle des valeurs de la vie a pour conséquences l'angoisse de l'absurde qui touche les hommes contemporains. Il s'agit de la perte du sens où réside le « nihilisme ». Celui-ci est le résultat d'un processus de « décadence » qui se généralise

progressivement à tous les hommes, pour lesquels la négation des valeurs est plus supportable que de reconnaître la nécessité de ne plus les dévaluer. Ayant substitué à la notion de volonté (tout court) de Schopenhauer celle de *volonté de puissance*, il en tire un certain nombre de conséquences, dont Foucault tirera lui-même des conséquences, prolongeant la mort de Dieu nietzschéenne en « mort de l'homme ». Pour Nietzsche, la *décadence* se caractérise par le dérèglement des instincts. Or, pour tenter de rétablir un équilibre, l'homme décadent s'adresse à la raison et de la science positive, qu'il érige en despotisme sous le couvert de l'impératif moral et de la foi sectaire en la logique. L'erreur qui consiste à chercher en la raison le remède à la décadence (en quoi consiste justement la perte des valeurs) provoque le chaos : la jouissance, la passion, la dégradation du vouloir ainsi que la rumination nostalgique (la figure du romantique) et la recherche du divertissement (Pascal) et des paradis artificiels. Cet homme décadent est faible, au sens philosophique, produit d'un « malaise dans la civilisation » dont Freud fera une analyse ultérieure dans une autre acception. Ce malaise témoigne d'une fausse interprétation philosophique de la vie elle-même. Cet homme soufrant interprète ce qu'il croit être une fatalité s'abattant sur lui sous la forme de l'absurde comme un affront personnel. C'est pourquoi il devient « l'homme du ressentiment » (titre d'un ouvrage plus tardif de Max Scheller) : celui qui souffre prescrit contre sa souffrance « le miel de la vengeance » (*Crépuscule*, 61). La notion même de ce qui est juste s'en trouve déformée.

Certains moyens ont été employés par les faibles contre les forts, c'est-à-dire ceux qui disposent des forces vitales et créatives : ce sont les ruses pédagogiques des religieux. Ces derniers se sont attelés à une domestication systématique des masses grâce à l'idéologie du péché, véritable « chirurgie de l'âme » pour Nietzsche (*Volonté de*

puissance, I, 187), prenant le contrôle de l'éducation par la culpabilisation qui force à l'anéantissement des forces et qui prétend à l'amélioration morale en réduisant l'homme à son ombre portée, courbant la tête comme un mouton humilié.

L'avènement du nihilisme marque cependant la fin de l'idéologie de la décadence : « Dieu est mort ! » est le slogan du nihilisme, révélant le néant de ce que cachait l'idéologie sacerdotale (comme avait entrepris de la montrer Spinoza). La mort de Dieu conçue par Nietzsche n'est en rien une donnée socioculturelle corrélative des progrès de l'athéisme au XIXe siècle. Il s'agit de l'ensemble de la modernité dans ce qu'elle est, tout ce qu'elle est. Il faut donc tout d'abord critiquer l'idéalisme, car il est responsable de la décadence et donc surmonter la métaphysique et tout ce qui l'accompagne (la logique), puis il faudra agir pour « transmuter toutes ces valeurs » afin de fonder un nouvel homme : « Tous les dieux sont morts, ce que nous voulons à présent, c'est que le Surhumain vive » (*Zarathoustra*, 175).

Il y a plusieurs étapes dans le nihilisme : le nihilisme qui remplace Dieu par des *idoles* (dont la métaphysique ou la science font partie) est un « nihilisme incomplet ». Il faudra donc le dépasser en luttant *contre la sacralisation de l'histoire et du progrès* comme moralisme révolutionnaire, nihiliste à l'égard de Dieu mais en reproduisant les discours (pour reprendre de manière anachronique un terme foucaldien). Le bonheur collectif et obligatoire en est les déguisements. Un « nihilisme passif » fait suite à ce mouvement qui se préfère sans référence comme sans fondement. Toutes les valeurs y sont définitivement englouties. Cette « démission » est une complaisance autodestructive qui n'est pas sans évoquer avant la lettre la pulsion de mort freudienne :

Il est infidèle à ses souvenirs ; il les laisse tomber, s'effeuiller : il ne les protège pas contre cette décoloration livide que verse la faiblesse sur les choses lointaines et passées. Et ce qu'il néglige de faire envers lui-même, il ne le fait pas non plus envers tout le passé de l'homme : il le laisse tomber. (Volonté de puissance, II, 43).

Après le coup de canif à Kant, c'en est un à Hegel et sa « fin de l'histoire ». À ce point, fanatisme, terrorisme, sectarisme, sont les figures dont se saisissent ceux qui préfèrent abolir cette décadence même. Un « nihilisme actif » succède donc au nihilisme passif et réclamant un sabotage plus destructeur encore. Assister à la ruine ne leur suffira pas :

La variété humaine la plus malsaine de l'Europe est le terrain de culture de ce nihilisme. Ces hommes-là voudront non seulement s'éteindre passivement, mais éteindre volontairement tout ce qui est à ce point dénué de sens et de but ; encore que ce ne soit qu'une convulsion, une fureur aveugle. (Volonté de puissance, II, 14).

Contrairement à ce que sa sœur avait voulu faire croire de lui, Nietzsche fut plutôt le prophète des malheurs qui vont s'abattre sur l'Europe sabordée par les nazis près d'un tiers de siècle après sa mort en 1900.

a. Première période : influence de Schopenhauer (jusqu'à fin 1876)

Si Schopenhauer ne fait pas que radicaliser la critique kantienne en passant outre la chose-en-soi et le sujet transcendantal, réduisant tout à une représentation et la dépassant avec la notion énergétique de volonté, Nietzsche va plus loin dans la recherche anthropologique des origines de la culture. De Schopenhauer, il retient que la vraie vie est en dessous du monde établi par la raison, l'histoire et la

morale : l'essence du monde (qui frise la substance), n'est pas réductible à la raison cartésienne ; elle relève d'un instinct obscur et vital, mais monstrueux qu'il convient de regarder en face, à moins de préférer les illusions de la croyance religieuse. Parallèlement, rien mieux que la musique n'exprime à la fois cet instinct et le tempérament de Nietzsche. Il admire la place que Schopenhauer donne aux forces de la vie, même les plus cruelles, à la fois extérieures et intérieures. Depuis que la lecture de Schopenhauer lui a ôté « le bandeau de l'optimisme », il voit avec davantage de lucidité qui ainsi « prend plus d'intérêt, même si elle perd en beauté ». Dans son essai « Schopenhauer éducateur » (1871) de ses *Considérations inactuelles 1*, il affirme que ce dernier a été pour lui un « libérateur », qui ne peut se guider lui-même, qui remplit pour lui « l'office d'un vrai philosophe auquel on puisse obéir sans plus de réflexion parce qu'on aurait en lui davantage de confiance qu'en soi-même ». Une telle confiance ne doit pas signifier une adhésion totale, mais il en va d'un transfert paternel et comme dans un transfert paternel, et il repère certains hiatus dans la pensée de Schopenhauer. La lecture de Friedrich Albert Lange va nuancer l'admiration, et surtout lui ouvrir la porte de la critique kantienne de la connaissance. Il en résulte qu'on ne doit pas interpréter la chose-en-soi comme *volonté* (à l'instar de Schopenhauer) parce que c'est un terme peu congruent avec la nature indéfinissable du monde. Pour Nietzsche, que la volonté soit une force primaire et élémentaire de vie, c'est une évidence, mais il est critique quant à l'attribution de cette catégorie à la chose-en-soi conçue par Kant. Mais il reste en accord avec les idées fondamentales de Schopenhauer, notamment que le monde n'est ni raison (Descartes) ni esprit (Hegel) selon sa nature intrinsèque, mais instinct obscur et impulsion dynamique et absurde. Nietzsche est fasciné par cette propension de la nature à disposer d'une force capable de se retourner

contre elle-même. La nature « conspire pour se délivrer d’elle-même » et tourne l’animalité de l’homme, pourtant dans un sentiment de compassion pour le Tout vivant, en une métamorphose en « hommes véritables » : philosophes, artistes et saints. Plus tard, il interprétera cette inversion de la volonté primordiale comme une ascèse préférant le néant au non-vouloir ; négation des représentations utilitaires et de l’affirmation de soi.

Nietzsche partage aussi avec Schopenhauer une métaphysique de la mise à distance esthétique, où la musique joue un rôle déterminant, voire primordial. Cette mise à distance ne constitue pas une mise à l’écart des essences du monde, mais plutôt une méthode pour contempler le monde sans y être impliqué dans l’action, sans plonger dans les abîmes de l’essence qui, contrairement à la vision platonicienne, ne relèvent aucunement du Bon. Cette posture contemplatrice n’est ni vouloir, ni devoir, elle est purement acte de voir : « œil du monde ». C’est pour Nietzsche une « transfiguration de la *physis* », expression étroitement liée à sa théorie des forces élémentaires du *dionysiaque* et de l’*apollinien*. Il faut y comprendre une représentation de la purification et l’apaisement de la nature dionysiaque par la sagesse apollinienne. Nietzsche, contrairement à Schopenhauer, est plus attiré par la nature dionysiaque, car il veut s’approcher au plus près de l’abîme. Nietzsche est en quelque sorte plus proche d’une philosophie naturelle, mais aux relents mystiques, que son maître à penser. Il se veut « réformateur de l’homme », et il envisage les trois images de l’homme qui pourraient en tirer le meilleur : celle de Rousseau, celle de Goethe et celle de Schopenhauer. Rousseau prône la réconciliation avec l’homme naturel, bien qu’il le sache impossible ; Goethe est contemplatif et stoïque, mais avec panache ; Schopenhauer désire soulever le voile de Maya mais « prend sur lui la souffrance volontaire de la véracité » dans une vie « héroïque » : le

philosophe « doit ressembler à l'Œdipe de Sophocle, qui en cherchant un éclaircissement de son propre destin, continue inlassablement à chercher, même quand il pressent déjà qu'il va résulter des réponses quelque chose d'épouvantable pour lui ».

Plus tard, dans *Humain trop humain*, Nietzsche, réfléchissant à la figure du génie (déjà envisagée par Schopenhauer) appellera « tyrans de l'esprit » ces philosophes qui peuvent donner de la véracité à leur pensée. Il trouvera leur emprunte par miles philosophes de la Grèce antique, de Parménide à Platon, qui veulent « d'un bond gagner le centre de l'être même ». Ce qui en fait des génies au sens de Schopenhauer, et de Nietzsche est que ces philosophes veulent rendre publique l'acceptation de leur « bond ». Ce temps est révolu : « aujourd'hui, on adore l'Évangile de la tortue », écrit Nietzsche. La philosophie a perdu la volonté de puissance antique, les vérités ne sont plus révélées aux hommes et triomphe la génération des philologues et des historiens qui ruminent de vieilles vérités. La critique de Hegel est à peine voilée. Nietzsche vengerait-il Schopenhauer ? Pour Nietzsche, la philosophie se pose en effet comme une contre-philologie, ce qui lui vaudra (encore un acte mimétique) sa place à l'université, même si dans les faits, c'est lui qui part. Il « faut s'arrêter de ruminer », et il s'agit, avec quelques grands penseurs anciens, faire nouveauté qui indique l'avenir, fonction véritable d'un philosophe. Nietzsche la voit poétique et consciente à la fois. Il pressent qu'il lui faut écrire, que c'est le procédé de formation de soi par soi qu'il attend, où s'effacent les frontières entre trouver et créer, où les pensées ne pourront pas être dissociées de la langue même qui les produit, comme il en fut des dialogues platoniciens, si proches dans leur forme (probablement pédagogique) de la pensée qui s'y élaborait. Mais contrairement à Platon, Nietzsche ne veut pas faire école, se considérant inimitable

(ce qu'en réalité Platon pensait aussi de lui-même, voir sa fameuse Lettre VII).

C'est possiblement la rencontre et l'amitié avec Richard Wagner qui donnera à Nietzsche l'impulsion nécessaire à la rédaction de *La Naissance de la tragédie*. Outre sa musique qui donne au futur philosophe l'impression d'être « ravi hors de soi », leur admiration commune pour Schopenhauer est à la base de leur congruence intellectuelle. Le prétexte de ce livre est plus ou moins lié à la philologie, mais dans le « style de ces aventuriers et circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s'appelle l'homme », le contenu inaugure la philosophie nietzschéenne. En 1872 paraît cet ouvrage qui fait date et signe le rejet de la communauté scientifique des philologues à l'égard de son auteur. Ce dernier a trouvé dans la tragédie grecque le « tourbillon de l'être » qu'il lui fallait pour développer ses théories, en particulier du dionysiaque et de l'apollinien. Deux conférences de 1870 ont aidé Nietzsche à préparer son livre : « Le Drame musical grec » et « Socrate et la tragédie ». C'est dans la première qu'il développe surtout sa thèse de l'origine de la tragédie dans les fêtes dionysiaques où s'exprime le désir des Grecs de sortir d'eux-mêmes par les déguisements en animaux et le port des masques, dans un lâcher-prise orgiaque. Mais la représentation tragique sur la scène, à la fin des fêtes dionysiaques de fusion collective opère, cette fois sous les auspices régulateurs d'Apollon, une mise en forme transitionnelle avant de retourner à la vie quotidienne. Nietzsche met en évidence, en anthropologue, la structure sous-jacente de la tragédie comme représentation. Le chœur est le viatique qui permet au public de monter sur scène avec ses visions, « ravi hors de soi », dans l'unification a temporelle (très platonicienne) soutenue par la musique et la musicalité de la psalmodie. En revanche, les acteurs représentent des individus séparés, individués, qui périssent, expiant leur faute d'être

un individu. Le chœur récupère chaque spectateur dans une foule rassurante, dont les individus sont la « dissonance vivante ». La tragédie grecque fait monter sur scène la dissonance entre l'individuel et le collectif, et aussi entre le verbe et la musique (qui représente le collectif). Le mot touche l'intellect et la musique le cœur. Dans sa première conférence, Nietzsche montre que la tragédie s'arrête avec la victoire du verbe qui la tue : le *logos* tue le *pathos*.

On est frappé ici de la proximité des propos de Nietzsche avec ce que Platon lui-même disait de ses écrits et du *logos* des Sophistes. Platon prétendait qu'à lire ses *Dialogues* personne ne pourrait connaître véritablement sa pensée. Platon devient Platon, et fonde la philosophie en réaction à la rhétorique des sophistes, qu'il disait détester. Les longs exposés pour séduire ne sont pas sa tasse de thé (si l'on peut dire). Plus encore : les *Dialogues* sont vraisemblablement des outils pédagogiques pour Platon, utilisés à l'Académie comme support à la pensée. La preuve en est justement le peu de réponses qu'ils donnent aux questions qu'ils soulèvent, aux questions métaphysiques, justement. Ils proposent beaucoup de choses mais n'édictent pas de lois, sauf à définir ce que devraient être, pourraient être la pensée. Or, Platon invente une « psychagogie » qui passe par la musicalité des Dialogues, qui, comme la musique dionysiaque, parle au cœur. Elle est un équivalent du chœur de la tragédie, qui insiste à dire l'Un-bien. Nietzsche montre qu'avec le déclin du genre tragique, être et conscience ne vont plus ensemble. Ce « processus de décomposition » de la tragédie frappée d'intellectualisation, cette surestimation de la conscience et l'entrave de ce que l'Inconscient recèle par celle-ci, est due à l'introduction de la dialectique et de la science par Socrate ; ce en quoi, au regard de ce que nous venons d'écrire sur Platon, manque à vrai dire de cohérence. Mais en creux, on peut penser que Nietzsche a saisi quelque chose que peu soulignent (avant et après lui) : l'ambiguïté

de la position de Socrate, qui est condamné parce qu'il a beau prétendre ne pas savoir, il veut amener autrui vers le savoir. La volonté de savoir (terminologie reprise par Foucault, par le Foucault influencé par Nietzsche des années 1980) tue la dynamique du mythe et sa vitalité, sa force. L'une des dernières œuvres de Platon n'est-elle pas le *Timée*, dialogue dionysien sur l'origine du monde ? Mais Nietzsche considère que la musique du monde vaincue par la dialectique doit retrouver la primeur. Dans l'essai qu'il fait paraître l'été 1870 « La Vison dionysiaque du monde », il met en évidence ce qu'il estime être la *bipolarité fondamentale et fondatrice de la culture* selon le couple apollinien-dionysiaque. C'est une ontologie véritable, une ontologie apollino-dionysiaque, et une anthropologie culturelle. On peut y rencontrer sans doute les prémisses des futures élaborations de Freud sur la dualité pulsionnelle comme la recherche des structures sous-jacentes dans la concordance des manifestations culturelles de l'Inconscient dans la musique, la langue et les mythes, comme le formalisera Lévi-Strauss. Quant à la *volonté de savoir*, elle aussi structure l'homme ; comme le montrera Foucault, le dernier Foucault ayant dépassé celui de la mort de l'homme, p. 72.

Dans la préparation de son premier ouvrage *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche oppose le dionysiaque, entendu comme le monde (schopenhauerien) de la volonté instinctive et celui de la représentation, donc de la conscience, apollinien. Nietzsche lutte contre l'intellectualisation, la forme et la conscience, « désagrégations » de la tragédie grecque. Ce qui est « en représentation » dans cette dernière n'est pas la représentation, mais la puissance des passions humaines, dans le Tout de l'unification obscure du monde. Nietzsche se positionne contre la clarté apollinienne, qu'il assimile sans doute trop vite au socratisme, négligeant en ceci le mystère platonicien (qui est tout de même celui qui nous

parle le mieux de Socrate). Or, les reproches nietzschéens sont adressés à la rationalité et à la science, plutôt aristotélicienne, en tant qu'elles sont décrites par lui comme dessinant le réel tel qu'il est.

> *Les fêtes dionysiaques sont à l'origine de la tragédie grecque. Sur scène, les passions et la musique sont dionysiaques, la langue et la dialectique sont apolliniennes ; les deux ensemble donnent la représentation ; éclairée par la conscience, des sombres puissances du destin, écrit Rudiger Safranski (p. 73).*

Nietzsche oppose également l'individualité (apollinienne) et la foule (dionysiaque). Dionysos, dieu de la dissolution, de l'effacement des frontières, de l'ivresse : le « délirant dionysiaque » est sauvage et déchaîné, et à travers lui : « L'homme n'est plus artiste, il est lui-même œuvre d'art ; l'énergie artiste de la nature se révèle, parmi les frissons de l'ivresse, pour le ravissement suprême de l'Être originel » (*Naissance de la tragédie*, 1). Le dualisme qui contribue à l'esthétisme grec est celui de la représentation (sculpture, dessin, conscience) et de l'affect (musique de l'extase wagnérienne, monde de la volonté instinctive de Schopenhauer). À l'instar de Schopenhauer, le dionysiaque relève de la force vitale primitive créatrice mais cruelle et désespérée. Nietzsche dira à Wagner l'influence en lui de ce qu'il a vu de l'horreur meurtrière durant sa courte période militaire, engagé dans la guerre contre la France comme infirmier. Il avait d'ailleurs vu la déclaration de guerre comme une effraction du dionysiaque dans la vie et en veut à l'Allemagne de son amollissement démocratique ; « Toute notre civilisation, râpée jusqu'à la corde, se précipite entre les bras du plus terrible démon ». Le démon est ce qu'il nomme le « génie militaire », qu'il conçoit de façon étonnement hégélienne comme ce qui manifeste la guerre, en tant qu'elle est nécessaire aux hommes pour

construire la paix. Le monde héraclitéen de la guerre est même pour lui à l'origine de toute chose, comme un chaos primordial qui fait écho au *Timée* de Platon, qui donne l'Intelligence (par l'intervention supérieure de Métis, incorporée par Zeus selon la version orphique du mythe des origines de tout) comme solution à la destruction et au multiple. Mais Nietzsche se montre aussi parfois optimiste, notamment quand il donne à l'art le pouvoir de sublimer la violence archaïque, comme le prouvent L'Iliade ou Les Travaux et les Jours : le poète Homère et l'historien Hésiode ont su user du pouvoir de métamorphose typique des Grecs, selon Nietzsche, pour rendre beauté, dirions-nous, à l'horreur et à la guerre. Il s'agit de ce qu'il nomme la « joute » (que nous appellerions volontiers le « playing » au sens de Winnicott) de l'art. Mais Nietzsche ne cesse de craindre que l'énergie dionysiaque soit étouffée par la sagesse apollinienne, d'où cette appellation étrange de « génie » militaire. Gardant comme but suprême le développement de la culture, Nietzsche craint aussi qu'elle ne soit soumise à l'économie ou à l'État. Il le craint jusque dans la pédagogie qui risque de former des élites par trop lissées et sans aucune créativité, dans ses conférences de 1872 *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Voyant que la guerre n'apporte qu'outrecuidance et surenchère financière avec l'avènement du Reich, il s'éloigne un peu plus de la vie politique et sociale. Au printemps 1871, il avait écrit un essai qui ne sera pas publié, *L'État chez les Grecs*, qui confirme son admiration pour un état bien organisé, assez proche de celui que Platon décrit dans *La République*, prônant notamment l'esclavage. Une haute culture a besoin d'une « classe servile ». Il reproche la volonté inverse des démocrates et s'inquiète des volontés politiques de résoudre la « question sociale ». La vie relève du monstrueux, elle n'est que souffrance et « Ce n'est qu'en tant que phénomène esthétique que l'existence et le monde, éternellement, se

justifient », écrit-il dans *La Naissance de la tragédie*. Pour lui, soit on est moraliste et c'est le bien commun qui est recherché, soit on est esthète et c'est l'épanouissement des existences réussies ; que cette opinion soit en totale contradiction avec sa dévalorisation de l'individu puisqu'apollinien et son idéalisation de la fusion des hommes entre eux et avec la nature, dionysiaques, ne semble pas le gêner. C'est parce qu'en définitive, les « individus » doivent se subordonner aux « individus supérieurs » qui sont « de nature créatrice ». Ces héros sont des « images lumineuses », que la démocratie fait disparaître après la mort de Dieu. Dignité, liberté, prospérité et justice pour tous sont les valeurs les plus détestables pour Nietzsche, qui les interprète comme autant de causes de la désagrégation de la civilisation. La culture de l'antiquité grecque lui semble exemplaire, en comparaison du « troupeau démocratique ». Mais au-delà d'une estimation très péjorative de la démocratie, les événements même de la guerre donnent à penser à Nietzsche l'absurdité de l'existence de Dieu et la cruauté inhérente à la culture elle-même, avec comme conséquence la révolte contre l'art et la pensée de la part des asservis et des travailleurs. Pour lui, le vocable « dignité au travail » est une imposture. Aussi se cache-t-il chez Nietzsche, derrière le mépris des êtres et de la civilisation contemporaine, une sorte de compassion et surtout une lucidité sans pareil. Plus grave que la mort de Dieu, car elle lui est subséquente de l'ordre du remplacement, la disparition de l'art est selon lui une menace réelle. Que l'art puisse se dissoudre dans la révolution sociale (ce qu'il comprend néanmoins) ou qu'il se réduise à une marchandise, il perdra sa dignité qui est d'être à lui-même sa propre fin. S'il est absorbé par le social, il peut dégénérer en engagement (comme la philosophie), alors qu'il lui faut garder le détachement et l'allégresse schopenhaueriens.

Cependant, Nietzsche ne se désinscrit pas, si l'on peut dire, du projet transcendantal de la philosophie, en ce qu'il envisage la connaissance comme le saisissement du caractère le plus inépuisable et cruel du réel, ce qu'il appelle « sagesse dionysiaque », une sagesse qui ne serait pas dupe de ce qui est à soupçonner sous le monde tel qu'on voudrait, institutionnellement nous faire apparaître. Selon Nietzsche, *c'est le dionysiaque qui est la quintessence du réel*. Pour lui, Kant s'est arrêté en route, il a placé la chose-en-soi sur une île et n'a pas vu l'océan qui l'entoure, mais ce n'est pas une raison pour déclarer ce dernier inconnaissable, à condition de ne plus croire que la connaissance est apollinienne et plus tard, dans *Gai savoir*, il écrira : « Voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eut-il jamais "mer" semblablement "ouverte" ». Mais le « dionysiaque » n'en demeure pas moins l'originaire incompréhensible, et la « sagesse dionysiaque » est le courage de supporter la réalité dionysiaque. C'est Ulysse qui incarne une telle sagesse, lui qui choisit d'écouter les sirènes (dont les chants sont terribles !) tout en prenant les précautions nécessaires, enchaîné par la culture. C'est celle-ci qui canalise les forces dionysiaques et la souffrance qui les accompagnent chez les hommes. C'est encore la culture grecque qui a inventé la solution, grâce à Apollon, qui est le seul à avoir pu réguler les forces obscures et certes voilé la violence de la vie profonde, mais permis par l'art, la religion et le savoir, de dompter le monstre. *La Naissance de la tragédie* se conclue sur l'énonciation de la loi ontologique fondamentale et fondatrice : « Mais en même temps, de ce fondement de toute existence, de cet arrière-fond dionysiaque du monde, seul ce que le pouvoir apollinien de transfiguration peut surmonter doit pénétrer dans la conscience de l'individu ». En creux, en négatif,

Nietzsche explicite la nécessité d'un refoulement dans un Inconscient de la véritable connaissance, acquise par le travail de la « sagesse dionysiaque ».

Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche insiste sur Œdipe et son destin, voire son dessein mythique qui nous parle : « Oui, le mythe semble nous chuchoter à l'oreille que la sagesse, et justement la sagesse dionysiaque, est une abomination contre nature, et que celui dont le savoir précipite la nature dans l'abîme de l'anéantissement (car Œdipe est allé chercher le savoir) doit aussi faire l'épreuve de cette dissolution de la nature ». Le « suicide » d'Œdipe est lié à la question de la recherche de la vérité : « La pointe de la sagesse se retourne contre le sage », dit Nietzsche. Quelle part de vérité l'homme peut-il supporter sans périr ? Ne faut-il pas à la vie ordinaire une chape de refoulement compensée par le nocturne et crypté rêve pour pouvoir être supportable ?

Jamais Nietzsche n'a été si proche de Freud ; et à vrai dire plus transitionnel entre Schopenhauer et Freud. Nietzsche demande davantage que le dionysiaque soit porté à la lumière de la connaissance : il demande que le dionysiaque soit porté au *rang* de connaissance. L'essai de 1872 *Vérité et mensonge au sens extra-moral* affine la critique de la volonté à partir du dionysiaque : « En un coin retiré du cosmos scintillant d'innombrables systèmes solaires, il y eut une fois une planète sur laquelle d'intelligents animaux inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus menteuse de ‘‘l'histoire universelle" ».

b. Seconde période : surmonter la métaphysique

Si le nihilisme moderne est la conséquence directe de la pensée métaphysique occidentale entre Dieu et la science, il révèle « un pur néant hypostasié en ‘‘monde suprasensible" et doté de toutes les séductions de l'Idéal. Pour vaincre le nihilisme, il faut donc se débarrasser

définitivement de cet Idéalisme métaphysique. Un tel affranchissement, Nietzsche en fait la tâche de ‘‘surmonter la métaphysique” » (Granier, p. 38).

L’œuvre musicale de son ami Richard Wagner fît naître chez le jeune Nietzsche l’espoir d’un redressement de la vie spirituelle allemande après la guerre de 1870-1871. Mais le matérialisme, l’historicisme et la fondation du Reich en 1871, la substitution de l’esprit allemand par l’Empire allemand, la victoire du profit et de l’optimisme du progrès enrobés de chauvinisme national, sont autant de défaites de la culture, pour Nietzsche. Or, « surmonter la métaphysique » relève d’un défi nécessaire seul susceptible de combattre ce qui fait échec à ce que la guerre aurait pu apporter à la culture de fécondation dionysiaque et héraclitéenne : « Faute de mythe [...] la civilisation perd la saine vigueur qui est sa force naturelle ; car seul un horizon circonscrit par le mythe peut assurer la clôture et l’unité d’une civilisation en mouvement ». Faute de mythe, l’homme n’est plus habité : il cherche dans la possession, la technique, la science et surtout dans l’histoire (comme l’entend Hegel) à combler le vide qui l’angoisse. Il est ici assez proche de Pascal pour qui le vide est ce que ne supporte pas la pensée (pas dans la nature, comme le veut le lieu commun idiot : puisqu’il existe dans la nature, comme il l’a montré). Nietzsche fustige l’historicisme de son temps qui veut apporter aux hommes l’illusion d’un récit (on se croirait aujourd’hui !) à la place du mythe cohésif pour la culture, qui seule tisse les liens des destins humains (comme la Moire grecque). D’où le titre des *Considérations inactuelles*. Le besoin « de rassembler des civilisations sans nombre » dans la colonisation, de « tout connaître » par la science positive, sont les manifestations de la perte du mythe et de la vanité de la notion de « progrès ». Ce n’est pas la « fin de l’histoire », avec Nietzsche, mais la vacuité vaine du progrès. Le comique humain de l’époque réside dans ce que voudrait l’homme : que la nature lui réponde,

or la connaissance scientifique l'éloigne de la nature, qu'il prend comme un objet de manipulations techniques, de travail. Les mythes, quant à eux, sont une médiation entre l'homme et la nature : pour la conscience mythique les processus naturels ont une signification, ne serait-ce que sous les auspices de la volonté schopenhauerienne.

À sa manière, Nietzsche dénonce l'*anomie sociale* dont le sociologue français Émile Durkheim fera la cause même des suicides dans son ouvrage de 1897. Nietzsche refuse d'accepter le « désenchantement du monde » dont parle un autre sociologue, Max Weber : rationalisation, technique et fascination bourgeoise pour l'économique. Avec Wagner, il pense que seul l'art peut quelque chose pour les hommes, bien que les premiers nuages s'amoncellent au-dessus de leur idylle quand Wagner attribue une valeur religieuse à l'art, alors que Nietzsche y voit un jeu esthétique au service d'un *art de vivre*. Avec l'art, pour Nietzsche, la pensée accède à l'invisible, contre la « folie des concepts généraux » qu'un certain *logos* (celui des sciences positives et du matérialisme, y compris historique) réhabilite au détriment de la vie. On perçoit ici une certaine proximité avec la Platon qui rejetait la rhétorique sophistique. Le sentiment juste est plus important et ne doit pas disparaître au profit du nouveau logos. On n'en doit pas oublier la puissance d'unification dionysiaque des sentiments profond qui communient au plus profond des âmes humaines. Plus proche que l'être que le langage ou que tout produit de notre conscience, la musique parmi tous les arts ayant service de base aux doctrines orphiques (comme chez Platon), nous guide dans le cosmos.

Alors que la musique mélange nos sentiments à notre perception du monde, la pensée métaphysique que Nietzsche met en critique sépare. L'idée chrétienne de souillure par le mélange de l'esprit et de la matière par le mépris du corps jugé indigne de l'âme, le spirituel contre le temporel, l'éternel contre l'étendue, l'être permanent

contre le devenir au sens platonicien ou encore (sous les mêmes auspices) l'intelligible immuable contre le sensible changeant : autant d'ambiguïtés dangereuses pour la métaphysique. Par confusion depuis Platon, nous qualifions de « moral » ce dualisme car la métaphysique induit une interprétation moralisante du monde. Une faute éthique d'essence religieuse conjoint le corruptible au mal d'une part et le permanent au Bien d'autre part (le Un-Bien platonicien) : « La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance à l'antinomie des valeurs », nous dit Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal*, dont le titre ainsi s'éclaire.

Pour Nietzsche, ce clivage à tous crins entre un positif et un négatif est vain et hypocrite dans la réalité et ne révèle que la haine des novateurs et de ceux qui veulent renverser les principes acquis de la société bourgeoise. Nietzsche substitue au dualisme positiviste (il faut bien finir par lui donner son nom) la compréhension de la genèse de la continuité mouvante du réel et des hommes. Il faut reconnaître ici une indéniable proximité avec Hegel, même si elle est limitée à la question du *négatif*. Dans la cinquième livre du *Gai savoir*, ainsi que dans la préface de *Aurore* qui date de 1886, Nietzsche fait l'éloge de la dialectique hégélienne : tout est perpétuelle métamorphose, rien n'est séparé de rien par des frontières étanches, et c'est du négatif que naît la créativité (leurs propos sur la guerre sont étrangement proches à certains égards). Mais, évidemment, le panlogisme hégélien, le prosélytisme de la raison dans l'histoire, et l'historicisme du progrès de la liberté, ne sont pas pour convaincre Nietzsche. Le système hégélien ne peut que refléter les aspects détestables de la pensée métaphysique, mais leur accord sur le rôle même de la contradiction ne doit pas nous faire croire en une totale antinomie.

Pour Nietzsche, le dualisme métaphysique calomnie le sensible et avec lui le *phénomène* et même le concept de

réalité. Ce que critique Nietzsche, c'est qu'au lieu de voir dans le phénomène la manifestation qu'exige l'essence même de la réalité (comme l'enseigne Hegel), on exténue ou l'on avilie le phénomène jusqu'à le réduire à une vaine « apparence » que l'on fait plonger vers le néant alors qu'on fait trôner le réel en absolu inviolable (Granier) à la fois incapable de se manifester et inabordable au point qu'il ne puisse se questionner, être donc pensé. Nietzsche réfute ce clivage aussi et veut réhabiliter les apparences : « Que saurais-je dire de quelque être que ce fût, si ce ne sont les attributs de son apparence ? Certainement pas un masque inanimé qu'on peut mettre ou enlever à un X inconnu ! L'apparence est pour moi la vie et l'action même » (*Gai savoir*, 62). Pointe ici la mise en question de la partition faite par Kant entre le phénomène et la chose-en-soi, bien que du noumène Kant puisse au fond estomper le clivage avec ce qui apparaît grâce à de multiples médiations qui fait du noumène la « chose à penser ». Mais Nietzsche considère que Kant prolonge la tradition qui commence avec Platon qui calomnie ou méprise le corps et les sens accusés de nous leurrer sur le plan de la connaissance et de nous pervertir dans l'ordre de la conduite. Les sens nous asservissent à la finitude qui nous porte vers la jouissance de remplacement (Pascal), alors que l'Idée nous élève. Mais Nietzsche débusque ici les motivations idéalistes de la décadence : le décadent souffre d'une angoisse incoercible devant les instincts, la mort (le devenir) et la force du monde qu'il ne peut médiatiser que par la raison et le fantasme d'une quiétude perdue dans l'être désincarné, éthéré, faussement divin, qui dispense l'homme de la création et de la pensée du nouveau. Surmonter la métaphysique consiste ici précisément à réhabiliter le sensible et les sens, le corps, en les dégageant de la réflexion moralisante. Il s'agit de subvertir cette dimension chrétienne, finalement, grâce à l'art et contre les institutions. Quand Nietzsche nous dit qu'il veut

« surmonter les philosophes en annulant le mode de l’être », il est question de l’être du logos, de l’être parménidien dont l’essence est d’évidence, à savoir de l’ordre de l’identité avec la pensée : ici, être et pensée se confondent en justifiant la supériorité de l’intelligible sur le sensible, où l’être est dans une conformité absolue avec la connaissance ; ni la raison ni l’intuition ni aucune autre faculté de l’esprit ne peut nous prouver la présence de l’être. Nietzsche place le problème de la connaissance sur un nouveau terrain : celui, le seul, de l’*interprétation*, que même le rationalisme ne peut évidemment approcher.

Nietzsche reproche au système hégélien de prétendre possible la transformation de la contingence en Absolu, l’apparence en essence. La science, dans son optimisme logique n’est pas capable de rendre compte de la dimension tragique du monde et des existences humaines, car la science repose (elle ferait bien de s’en souvenir) sur la conviction de la véracité de la vérité de la métaphysique, qui n’est que croyance par la métaphysique en la valeur *inconditionnelle* de la vérité, alors qu’elle subordonne la découverte de la vérité elle-même à l’exercice exclusif de la raison. Elle étouffe ainsi, sous un préjugé moral, les vérités les plus originaires ou les plus ordinaires, dont la pensée interprétative seule peut prétendre atteindre les rives :

> [Les savants] *croient à un « monde du vrai » dont notre petite raison humaine, notre petite raison grossière, pourrait finalement venir à bout… Eh quoi ! Voudrions-nous vraiment laisser ainsi dégrader l’existence ? La rabaisser au rang de composition de calcul, en faire un petit pensum pour mathématiciens ? (Gai savoir, 208)*

On jugera peut-être la critique sévère mais sans dénoncer la présomption scientifique on risque de s’éloigner d’une réalité bien plus humaine que le rationalisme voile. Quant à la *substantialité* de l’être, second prédicat de l’être après l’*essence*, il s’avère également incompatible avec

l'interprétation, parce qu'elle invalide un nécessaire « perspectivisme » sur le monde. Pour Nietzsche, la substance relève de l'unique, du permanent et de l'identité, or l'application de l'Un à l'ensemble disparate des multiples individualités sous l'égide de la substance est incompatible avec la multiplicité des points de vue de chacune de ces individualités. La méfiance métaphysique à l'égard du devenir, du changeant et du périssable, est incompatible avec *la* substance de l'être. Enfin, la *transcendance de l'être* relève pour Nietzsche du mécanisme psychique de la *projection* : le « sujet transcendant », c'est notre propre projection de nous-mêmes sur le monde, qui justifie l'Idéal du monde intelligible et d'un monde universel. On assiste donc avec Nietzsche, ici, à un total retournement. Ce n'est plus le monde intelligible qui est vrai, mais c'est le monde le plus faux qui soit, le plus éloigné du réel, puisqu'il ne correspond qu'à la projection de nos préjugés sur lui. Que pouvons-nous alors en percevoir d'autre que ces mêmes préjugés ? *N'est-il pas plus honnête de reconnaître que notre seul appareil de connaissance est l'interprétation ?* À cet égard, l'homme se prenant lui-même comme objet aliène la véritable nature de son être à un monde, par-delà le monde sensible et sa propre sensibilité, un « arrière-monde » qui est une chose-en-soi qui l'éloigne de lui-même.

Comment peut-on alors connaître ? Peut-on connaître les hommes, et à quelles conditions ? C'est la *critique du Cogito* qui est la conséquence logique de la critique de la métaphysique, en ce qu'il en est partie prenante. C'est aussi une acerbe *critique de la représentation :* « Les illusions qui ont nourri la fable de l'être ont simultanément contribué à fausser toute la recherche psychologique, quant au contenu et quant à la méthode » (Granier, p. 49). Croire que la conscience constitue l'essence de l'homme relève de la croyance métaphysique en une congruence entre l'homme et l'être qui devrait nous conduire à la vérité de l'être. Cette ontologie ne mène qu'à un Dieu-Esprit

(Hegel, par exemple) justifiant la morale. Ni critère d'expérience révélée, ni critère d'enquête philosophique sur l'homme et le monde, le *Cogito*. Pour Nietzsche, « rien ne vient à notre conscience qui n'ait été au préalable complètement modifié, simplifié, schématisé, interprété » (*Volonté de puissance*, I, 64). Les événements psychiques sont un texte qu'il convient de déchiffrer avec les mêmes précautions que le texte de la nature ; ce ne sont pas des « données immédiates de la conscience » transparentes au sens et livrant d'emblée leurs significations. Rien de plus faux que l'apparente évidence des faits de l'introspection. Il faut fuir le « phénoménisme de l'observation de soi » (*Volonté de puissance*, I, 63).

Préfiguration de Freud dans la réfutation du *Cogito* en faveur de l'Inconscient ? Il est vrai que les arguments de Nietzsche sont proches de l'article de Freud « L'Inconscient » qui constitue le premier chapitre de sa *Métapsychologie* (1915). On pourrait voir dans le dualisme nietzschéen qui oppose mais juxtapose un monde dionysiaque et un monde rationnel chez l'homme, un dualisme entre fonds pulsionnel et pensée secondarisée. Plus proche de Nietzsche serait l'article de Freud sur « Les deux principes du cours des événements psychiques » (1911) où ce dernier oppose *processus primaires* et *processus secondaires*. Mais le *pulsionnel* freudien et les « instincts » de Nietzsche ne s'équivalent pas. La « pulsion » freudienne est un *concept*, elle n'est pas conçue comme une réalité : plus précisément un « concept limite entre somatique et psychique ». Or, chez Nietzsche, comme nous allons le voir, le *corps* est reconnu (enfin et contre sa relégation chrétienne qui s'inspire du platonisme, selon lui). Nietzsche déconstruit chaque composante du *Cogito* :

- La causalité : en tant que liaison, elle n'est qu'une explication grossière de la complexité dynamique et conflictuelle de la vie psychique. La causalité établit des

liens linéaires alors que la vie psychique relève d'une complexité sur plusieurs niveaux simultanément : on ne peut pas aligner des états isolés sur un seul axe.

- Le parallélisme psychophysiologique : en tant que système de corrélation non moins arbitrairement et abstraitement construit, il est aussi en contradiction avec la complexité de la vie psychique.
- La psychologie des facultés : en tant qu'elle rabat tout sur du fonctionnel, un fonctionnalisme qui sert à justifier la doctrine causaliste. Exemple de la « volonté » qui ne peut se réduire à un *fait* saisi par l'intuition immédiate (contre Schopenhauer mais avec Spinoza), ne relève pas d'une déduction logique donnant lieu à une « prise de décision » qui renverrait à une « motivation » antécédente (ce qui revient au causalisme).
- Le concept de sujet : en tant qu'il s'annule si on lui retire les notions de causalité, de substance et d'unité. On reconnaît encore ici l'inspiration spinoziste qui rejette fermement le « libre arbitre ». Le sujet, en tant qu'il serait l'être pensant, « auteur » de toute la vie psychique, répond à la conception cartésienne qui conclue du *Cogito* à la « *res cogitans* ». Descartes est victime du langage (de la grammaire), pour qui tout acte dépend d'un sujet agissant. Kant lui-même est pris en défaut, puisque Nietzsche ne peut accepter cette conception du Je chez Kant. Rappelons ces mots célèbres issus de son *Anthropologie du point de vue pragmatique* :

Penser le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme indéfiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne [...] et ceci même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les

langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas dans un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement.

■ Chez Kant lui-même : le *Je* et la faculté de penser se confondent et se conforment à l'unité d'une « personne », unification du divers assurée par un « Je pense » transcendantal, car :

Si j'ai quelque unité en moi, écrit Nietzsche, elle ne consiste certainement pas dans mon moi conscient, dans le sentir, le vouloir, le penser, elle est ailleurs, dans la sagesse globale de mon organisme, occupée à se conserver, à assimiler, à éliminer, à veiller au danger ; mon moi conscient n'en est que l'instrument. (Volonté de puissance, II, 185)

■ Ici, Nietzsche fait part de l'interprétation selon laquelle c'est le corps qui est à l'origine d'une unité que le moi usurpe. Il suggère davantage encore : « Cette unité organique n'est peut-être elle-même qu'un simple phénomène dérivé, cachant la collaboration de plusieurs instances vitales dont la hiérarchisation signifierait l'unité de l'individu comme tel (*Vol. Puis.*, I, 80-81) » (Granier, p. 52). La fulgurance de cette pensée parcourt une généalogie qui commence avec Spinoza et se poursuit jusqu'à une conception d'abord « organo-dynamique » de l'humain psychique (ou du psychisme humain) avec le neurologue Hughlings Jackson (1835-1911), puis la Gestalt et le neuropsychiatre et psychanalyste Paul Schilder (1886-1940).

La critique de l'Idéalisme revêt un aspect très important dans l'œuvre de Nietzsche qui met à plat (et à mal) le système des prédicats de l'être, sous le masque du *Cogito* : il met ainsi en évidence l'essence même de l'ontologie métaphysique, dont l'Idéalisme est le fondement. Pour

Nietzsche, qui met une pichenette ici à Weber, l'Idéalisme ne concerne pas directement le problème classique de savoir si le monde réel (extérieur) a une réalité en soi ou s'il se réduit à l'ensemble des représentations que nous en avons. Il l'emploie dans le sens d'une *confusion de l'être et de l'Idéal*. Nietzsche combat l'idéal en tant qu'il est « la fiction d'un monde qui réponde à nos vœux » (*Vol. puis.*, II, 10). ; d'où découle que l'être est le Bien.

Cette définition de l'être comme « arrière-monde » sacralisé et bon auquel nos désirs doivent s'accorder (par sens moral), cet appariement ou même cette identification de l'être au Bien, est la ligne de fond qui relie tous les philosophes de Platon à Hegel. Facilement repérable chez Hegel (avec sa théorie de l'Esprit absolu) et dans tout rationalisme, (scientifique y compris) ; il est plus subtil ailleurs, comme chez Kant : le concept du « monde-vérité » ou celui de chose-en-soi ; ou chez Descartes, le Bien se trouvant dans la représentation de Dieu qui siège dans le sujet pensant lui-même.

L'Idéalisme repose sur le *dualisme* et la *projection*, dont l'addition nous donne l'illusion de l'être comme arrière-monde, qui a besoin d'être préservé de la souillure immorale en quoi consiste le mélange de la pure rationalité et du sensible. « L'opposition manichéenne des valeurs » (Granier) est garantie par ces deux principes, la projection métaphysique maintenant l'écart que le dualisme définit : d'un côté le pur esprit, et de l'autre le manque et la douleur. Mais à la stricte détermination de l'Idéal comme essence de l'ontologie métaphysique, on gagne la définition des *critères de la vérité :* bonheur et plaisir lénifiants tirés de l'illusion d'harmonie entre l'être et le désir. Ce qui est moralement bon : utile, plaisant et rassurant, est « vrai ». Ce type de « monde vrai » ne peut receler aucune contradiction : il existe un monde tel qu'il devrait être, selon l'Idéaliste.

Pour Nietzsche, l'Idéal caractérise la vie *faible* et *décadente*, dont l'idéologie est la morale. C'est ainsi qu'il *inverse les valeurs* :

> *L'idéalisme est donc si peu l'expression légitime de la vie dans son essence, que la volonté de puissance, en tant que manifestation des forts, lutte âprement contre lui et, justement à l'occasion de la crise nihiliste, ambitionne si non de l'éliminer (solution extrême que n'autorise pas la volonté de puissance, comme nous le verrons plus loin), du moins de le ramener à la position subalterne normale, celle qui, face aux maîtres, échoit aux esclaves. (Granier, p. 54-55)*

La position de Nietzsche est donc philosophique et politique à la fois. Elle est illustrée par le contraste entre les figures du Dernier Homme et du Surhomme. De fait, nous connaissons désormais le point de vue de Nietzsche quant à la morale et nous comprenons très clairement ce qu'il entend par « philosopher par-delà bien et mal » : il s'agit de dépasser une idéologie qui assimile *le vrai au bien* d'une part, *le faux et le mal* d'autre part. Il ne s'agit évidemment pas pour Nietzsche de supprimer toute morale. Il condamne en revanche « toute idiosyncrasie de décadents guidés par l'intention cachée de se venger de la vie, intention d'ailleurs couronnée de succès » (*Ecce Homo*, 174).

Or, sous l'influence du type de morale qu'il critique, l'être confondu avec l'Idéal se confond lui-même avec le dieu de la religion chrétienne. C'est pourquoi Nietzsche pense que la philosophie a toujours été fille de la théologie, ou tout au moins préoccupée d'en suivre le dogme. Il était facile de prendre Dieu comme fondement de l'intelligibilité bonne, de l'intelligibilité du Bien, de l'être bon. L'ontologie métaphysique a suivi un chemin que Nietzsche réprouve : Platon, est le philosophe du Bien, Descartes celui de la véracité de Dieu. Pour Nietzsche, ce sont « les instincts

d'être en proie à l'angoisse et encore soumis à la morale qui souhaitent un maître absolu, aimable et véridique ; bref, ce besoin, chez les idéalistes, est un besoin religieux et moral, né dans des âmes d'esclaves » (Vol. puis., II, 188). Nous ne pouvons pas, lisant Nietzsche, ne pas évoquer par associations, la démarche freudienne, et plus récemment, celle de l'ethnologue et psychanalyste fondateur de l'ethnopsychiatrie, également helléniste et épistémologue, qui écrivit un ouvrage intitulé De l'Angoisse à la Méthode (1980) qui montre, justement, et probablement inspiré par une pensée nietzschéenne, que c'est l'angoisse qui fait que les scientifiques, jusque dans les sciences humaines, et donc aussi la psychologie, rejettent l'inconscient et les puissances invisibles, inintelligibles, sensibles, de l'âme humaine…

Ici, comme en bien des endroits de son œuvre, et dans sa pensée, Nietzsche ne radicalise-t-il pas la pensée des moralistes français, comme par exemple La Boétie et sa notion de « servitude volontaire » ? Car Nietzsche va évidemment plus loin, sa critique de l'idéal métaphysique mettant à mal le christianisme institutionnel. La « mort de Dieu » signifie que la morale de Dieu est caduque. L'image d'un dieu garant du bien et du vrai est abattue, mais aussi celle d'un dieu protecteur, conséquemment. Il ne peut donc plus répondre et combler les angoisses des hommes.

La dénonciation des us, de la pédagogie, des façons de penser et de l'institution tant protestante que catholique, comme dans le chapitre 22 de *La Généalogie de la morale*, s'accompagne d'une distinction franche entre le christianisme ecclésiastique et un christianisme plus authentique, hors dogme, hors cultes, hors prêtres, hors institution et même hors Théologie. On retrouve ici cette communauté de pensée entre Nietzsche et Spinoza, qui nous amènerait à placer le second dans la généalogie antécédente du premier. Même le rapport aux prophètes est du même type ; même si Nietzsche ne peut s'empêcher ici aussi un certain excès dans l'ambivalence ; car son

positionnement à l'égard de Jésus est tout à la fois méfiant en tant que celui-ci est prophète et révélateur d'une indéniable identification (inconsciente ou non) à son rôle prophétique et une admiration quant à son Évangile. Nietzsche signera des billets du nom de « Le Crucifié » lors de son épisode délirant de Turin.

Cependant, Nietzsche ne se mêle pas au discours, qu'il juge tonitruant, des athées de la modernité, et il stigmatise avec péjoration ces « libres penseurs » (il est encore spinoziste !) : expression qu'il voit comme un oxymoron. Il voit chez eux des esclaves de l'Idéal comme les autres, qui veulent « améliorer l'humanité à leur image » (*Ecce Homo*, 99). Nietzsche dénonce tous les avatars de l'Idéalisme moral qui se cache derrière la bannière de la modernité : foi à l'égard du progrès, de la science et du socialisme égalitariste.

L'interprétation chez Nietzsche prend une importance prépondérante. Le risque encouru par une philosophie débarrassée du dogmatisme métaphysique est le *scepticisme*. Par conséquent, il faut à Nietzsche mettre en place une esquive, comme l'écrit Jean Granier :

> *Cette nouvelle philosophie risque de succomber au piège du scepticisme, en substituant à l'affirmation, présomptueuse, de l'identité entre l'être et la pensée, la négation, non moins excessive, de toute participation de la pensée à l'Être. L'intérêt majeur, à cet égard, de la réflexion nietzschéenne est d'esquiver le piège ; non par simple habileté, mais par un maniement si radical des méthodes et des concepts de la connaissance, qu'elle détruit le principe même de l'alternative. Le thème, auquel elle est redevable de cette libération, est le thème, annoncé déjà, de l'interprétation. Grande idée, dont la fécondité s'étendra bien au-delà de l'œuvre de Nietzsche. (Granier, p. 60)*

La visée de Nietzsche, quand il affirme son scepticisme, vise à fixer les limites de la connaissance possible, en tant qu'*interprétation*, en l'occurrence, afin d'éviter que l'enquête philosophique ne dérive vers l'ontologie métaphysique et la quête du savoir absolu. L'interprétation est un mode de connaissance ouvert et dynamique, requis pour l'exploration du monde réel, car ce monde est « plutôt l'incertain, le changeant, le variable, l'équivoque, un monde dangereux peut-être, certainement plus dangereux que le simple, l'immuable, le prévisible, le fixe, tout ce que les philosophes antérieurs, héritiers des besoins du troupeau et des angoisses du troupeau, ont honoré par-dessus tout » (*Volonté de puissance*, II, 369). La méthode doit être idoine à son objet : l'interprétation est la méthode qui convient à l'instable, alors que la raison déductive est celle qui convient au fixé. Et Nietzsche met en place la méthode de l'interprétation en philologue qu'il est, autour de quatre concepts clés : chaos, texte, perspectivisme et valeur.

- Le *chaos* est un « concept-limite » selon Jean Granier, qui n'hésite pas à utiliser ce vocable freudien (que Freud utilisait pour qualifier la pulsion) qui sert à penser le caractère indéfini du mouvement de l'interprétation (Granier, p. 61). Le chaos n'est pas une catégorie vouée à faire éclater le texte, mais dans la mesure où nous sommes devant « un texte mystérieux et non encore déchiffré, dont le sens se révèle à nous de plus en plus » (*Volonté de puissance*, II, 141) : le repérage de la limite interprétative du texte est justement le point de fuite du chaos.
- Le *texte* est évidemment ce sur quoi porte l'interprétation. L'activité interprétative prend nécessairement appui sur un texte. Celui-ci n'est pas subjectif : il n'est pas lui-même déjà une interprétation (comme le croient les idéalistes). Le texte est un monde réel, doté de sa propre consistance, dont il convient en

premier lieu de décrire « les qualités mêmes qui en font la réalité : le changement, le devenir, la multiplicité, le contraste, la contradiction, la guerre » (*Volonté de puissance*, I, 105). La visée de l'interprétation, c'est « vouloir connaître les choses telles qu'elles sont » en dehors de la déconnexion idéaliste. On est encore très proche de l'intention philosophique de Spinoza (lui aussi philologue du texte religieux, plutôt qu'exégète). Mais attention : la réalité que Nietzsche accorde ainsi au texte n'est pas celle d'une substance existant en soi ; le texte n'a de présence que *dans* l'interprétation elle-même, dont il constitue justement le *corrélat phénoménal*, c'est-à-dire un corrélat qui est *manifestation* de l'Être réel (Granier, p. 62). L'interprétation consiste donc en une *accommodation* à bonne distance du texte ; car le texte est inépuisable, il « autorise de multiples interprétations : il n'y a pas d'interprétation exacte », nous dit Nietzsche, dans la mesure où « le caractère du monde » est celui d'un « chaos éternel » (*Gai savoir*, 95), qui marque l'échec irrémédiable de toute interprétation définitive qui voudrait se constituer en savoir parfait, scientifique ou dogmatique. La *description* doit donc l'emporter sur l'explication (en outre, l'interprétation n'est pas la futile recherche des causes !). Tout en sachant que l'interprétation peut elle-même sombrer dans le chaos, le *texte* existe néanmoins. Or, c'est en distinguant les *faits* des interprétations qu'on évite de laisser s'installer les croyances à la place des significations réelles. La « manifestation de l'Être réel » (ou « corrélat phénoménal ») n'est jamais investie d'une évidence immédiate (chimère de l'intuition et de la logique déductive) « rien ne se passe dans le réel qui corresponde rigoureusement à la logique » (*Volonté de puissance*, I, 69) et doit être la base d'un déchiffrage à partir d'*hypothèses régulatrices* constamment

interrogées : accommodation progressive au texte qui finit alors par apparaître dans sa réalité interprétée. Il s'agit d'une démarche cyclique de comparaison permanente entre description et hypothèses interprétatives (de significations, donc).

- Le *perspectivisme* est central. La connaissance est donc toujours plurielle ; la multiplicité des points de vue (« perspectivisme ») *interdit la totalisation* qui ferait d'un point de vue unique, d'une interprétation univoque, la vérité une. La totalité est cette « ombre de Dieu » que Nietzsche rejette fermement ; il se débarrasse du Tout, de l'Un-Bien, de l'absolu. Contre Platon, contre Schopenhauer et contre Hegel : « il faut émietter l'univers, perdre le respect du Tout » (*Volonté de puissance*, II, 153), avec Démocrite et l'atomisme. La réalité, l'être de la réalité, est composé d'un flux de relations entrecroisées (qui n'est pas sans nous évoquer les « entrelacs » de Merleau-Ponty) ; et par conséquent les significations également, à partir de points de vue spécifiques présents dans le texte du monde à divers endroits. Ces superpositions de sens finissent, par comparaisons et hypothèses successives au sein d'un ensemble, par produire les significations possibles de l'état du texte. On est ici plus proche de la notion winnicottienne d'espace potentiel comme espace de la culture que d'une appréhension plaquée de la réalité. Ce travail décrit par Nietzsche est bien un travail de philologue : c'est un travail de traduction qui n'est pas sans rappeler la complexité de la traduction spécifique et si subtile du grec ancien. Certaines interprétations d'un même texte deviennent dominantes mais aucune n'est absolument sûre, et surtout n'autorise pas l'Un d'une synthèse totalisante. On constate ici une antinomie radicale avec la démarche de Hegel : aucun devenir absolu, fut-il dialectique. Nietzsche réfute tout chemin

dialectique vers un résultat. Le *pluralisme* est une détermination *première* de la réalité et le « tout comprendre » qui écraserait les rapports de perspectives, serait un « rien comprendre ». La belle formule de Jean Granier résume cette dimension perspectiviste chez Nietzsche : « Il n’existe de connaissance qu’interprétative, et il n’existe d’interprétation qu’au pluriel » (Granier, p. 65).

■ Les *valeurs* : le concept de « valeur » participe lui aussi à la structure de l'interprétation. Il met en évidence l'*initiative créatrice* qui participe de l'interprétation du texte. Il s'agit d'articuler l'interprétation avec la volonté de puissance. La réalité du texte ne s'impose pas à l'interprète. Elle est façonnée (travaillée) à la faveur de l'activité originale de chaque « centre d'interprétation ». C'est donc une production, une construction de formes, car pour Nietzsche, le sens relève toujours d'une configuration expressive : « L'homme est un créateur de formes et de rythmes ». On est encore ici assez proche de la façon dot Freud a conçu l'interprétation, c'est-à-dire comme construction qui, on le voit particulièrement bien dans l'interprétation de l'oubli (« Oubli du nom Signorelli » dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, par exemple), est une mise en hypothèses de formes langagières, lexicales et sémantiques. Mais il y a, chez Nietzsche, quelque chose de plus important encore, qu'exprime l'expression même de volonté de puissance : si l'interprétation doit rester pluraliste, elle est premièrement soutenue par l'instinct (or, « il faut ramener ce qu'on appelle l'instinct de la connaissance à un instinct d'appropriation et de conquête » (*Volonté de puissance*, I, 365)), et deuxièmement (cela en découle) elle relève nécessairement des désirs de celui qui interprète le monde. C'est pourquoi le *sens-forme* (ou la forme significative : le « signifiant », dirait-on facilement aujourd'hui) est une *valeur*, celle-ci qualifiant une signification d'*utile pour soi*. Par conséquent, donner-trouver une signification, c'est évaluer en tant qu'il s'agit de structurer le monde (l'organiser, le mettre en ordre) selon le perspectivisme des valeurs qui exprime la singularité de l'engagement existentiel de chacun. La valeur fixe ce qui est « tenu pour vrai » par chacun. Ici se situe un principe de normativité qu'on qualifierait

volontiers de subjective (mais ce serait mettre du sujet là où Nietzsche le discrédite), ou plutôt de *singularité* : une normativité personnelle qui est utilité pour la vie. Il s'agit ici de ce que Jean Granier qualifie de « pragmatisme nietzschéen », consistant en cette liaison entre l'interprétation comme mise en forme et la valeur comme vérité utile, qui contribue à la théorie nietzschéenne de la connaissance. Il s'agit d'un pragmatisme vital, et c'est pourquoi il est une forme d'engagement existentiel qui va au-delà du simple point de vue comme préjugé.

La *méthode généalogique* qu'invente Nietzsche est une autre réaction à la philosophie traditionnelle. De manière opposée à la critique traditionnelle qui se donnait pour tâche la réfutation *logique* des arguments adverses, qui pour Nietzsche continue de s'inspirer de l'optimisme socratique, il s'agit de toucher aux causes véritables des *erreurs*. Impossible de reconnaître une défaillance intellectuelle quelconque dans l'erreur : il s'agit bien plutôt d'une *illusion* provoquée par des conditions d'existence traduites dans des valeurs, une morale, spécifiques. Il faut établir la « généalogie de la morale » qui permette d'en constituer une typologie. L'*enquête généalogique* consiste dans un premier temps en la *description* de la morale en tant que « système de jugement de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être » (*Volonté de puissance*, I, 240). Il convient ensuite de discuter de la nature de son influence (éducative, scientifique et politique) et aboutir à l'évaluation de la *valeur d'origine*. Il est question de s'orienter en réfléchissant sur la normativité des valeurs de l'interprétation, faire la critique des évaluations régnant à un moment donné de l'histoire en remontant à l'origine des actes normatifs afin de repérer les « centres d'interprétation ».

La Généalogie de la morale permet de mettre en évidence les chemins, les points de vue qui ont mené jusqu'à l'homme du ressentiment, cet homme moderne qui cherche la vengeance en glorifiant un idéal répressif. La décadence moderne est la maladie qui pousse au nihilisme en tant que crise des valeurs de l'idéalisme. Ce n'est pas parce que l'idéalisme en crise soit cause du nihilisme décadent. C'est que certaines fixations sur la « table des valeurs » (Zarathoustra) de l'idéalisme (la persistance de l'idéal platonicien jusque dans l'Absolu de Hegel) ont entraîné comme réponse de la part de la majorité des points de vue, le nihilisme décadent. La généalogie comme *méthode* permet d'échapper à une logique rationnelle dont les résultats seraient faux, sans signification et ne nous apprendraient rien. C'est ce que le philosophe du XXe siècle Michel Foucault a bien compris et appliqué dans son œuvre, à partir de 1966 avec *Les Mots et les Choses*, et prolongeant, approfondissant cette méthode avec son *Archéologie du savoir*.

L'exigence de *véracité* mise en œuvre par « l'esprit » est la condition de la méthode généalogique. Il s'agit d'expliquer comment la crise nihiliste est parvenue à soutenir la prise de conscience dévoilant le néant que cachent les idéaux trompeurs de la métaphysique. Désormais, il convient de trouver d'où provient la transmutation de toutes les valeurs qui permettront au Surhomme d'émerger de ce qui reste du nihilisme moderne ? Son avènement était devenu nécessaire parce que les valeurs antérieures avaient abouti e lui à leurs conséquences finales, le nihilisme étant l'aboutissement logique des idéaux les plus hauts, « parce qu'il nous a fallu d'abord passer par le nihilisme pour découvrir la valeur réelle de ces ''valeurs'' » (*Volonté de puissance*, II, 15). Il faut donc retracer la généalogie de l'esprit vérace.

Fiche de lecture : *La Généalogie de la morale*

Pourquoi une fiche de lecture consacrée à *La Généalogie de la morale*, dans une Histoire de la psychologie ? Parce que Nietzsche s’intéresse de très près aux manifestations culturelles de la pensée et à ses origines : la religion, la morale, la philosophie, la science, la psychologie. Il cherche à montrer que les valeurs fondatrices de la culture occidentale sont perverties, et ce par le moyen d’une généalogie. Il s’agit donc d’une épistémologie généalogique et morale, qui constitue un fil rouge parcourant toute son œuvre, ce qui donne à cet ouvrage en particulier une place centrale.

On connaît l’argument pivot de Nietzsche dans cet ouvrage : pourquoi chercher le vrai plutôt que le faux ? Qu’est-ce qui justifie une telle orientation, si ce n’est une certaine hypocrisie des philosophes et des scientifiques. Morale et psychologie se rejoignent ici en une étude des filiations intellectuelles qui ont fait perdurer les penseurs occidentaux dans l’erreur de la recherche du vrai. Or, il faut comprendre les rouages de cette distorsion cognitives, comme l’on dirait aujourd’hui.

Tout en poursuivant les analyses des ouvrages précédents, *Humain trop humain*, *Aurore*, *Le Gai savoir*, *Par-delà bien et mal, La Généalogie de la morale*, mais en usant de ce qu’il voit comme un « nouveau langage » de la philosophie.

Paul Ricœur considérait Schopenhauer, Nietzsche, Marx et Freud comme les « philosophes du soupçon ». En effet, pour sa part, Nietzsche reprend un certain nombre des concepts-clés de la philosophie occidentale et les soupçonne, en quelque sorte, de participer d’un complot qui relèverait de la fameuse « volonté de puissance » des dominés devenus l’élite intellectuelle de

l'Europe (afin d'affirmer leur domination). Ainsi en est-il de la Vérité, de la Conscience, du Libre arbitre, de Dieu, du Bien et du Mal, évidemment.

Comme l'avait fait Platon quant aux Sophistes, Nietzsche cherche dans les arcanes du langage, usant de sa compétence de philologue, les ruses des dominants pour assouvir leur « volonté de puissance ». Il est à cet égard le précurseur de tous ceux qui, ultérieurement, ont étudié le langage tel qu'il pouvait être mis au service du pouvoir. Songeons à trois d'entre eux. D'abord, Victor Klemperer et son *LTI, Lingua Tertii Imperii*, paru en 1947, qui analyse la langue du IIIe Reich, sous-titré *Carnets d'un philologue*, destitué de son poste à l'Université de Dresde par les lois antijuives ; ensuite Hanna Arendt, qui remarque que les propos d'Adolf Eichmann, lors de son procès à Jérusalem, qu'elle couvre pour la presse américaine, révèlent d'un usage désubjectivé de la pensée, ce qu'elle nomme de la « non-pensée » dans son ouvrage de 1963, quoi qu'en aient pu être les critiques ultérieures ; et bien sûr l'explicite emprunt de la méthode généalogique nietzschéenne par Michel Foucault (1969) pour analyse tous les discours de pouvoir.

C'est pourquoi Nietzsche met en avant *l'interprétation :* aucune valeur n'est neutre. Chaque valeur morale dépend et ne dépend que d'un point de vue. Si ce point de vue est celui de la volonté de puissance des « faibles », il est alors justifié de l'interroger, de le renverser, même. Le Bien est une valeur que les faibles devenus puissants s'attribuent afin de masquer leurs propres motifs immoraux. Il est ainsi facile de qualifier les autres de « mauvais ». Il s'agit de faire peser chez les dominés l'idée d'une « mauvaise

conscience » en leur assignant une dette, ce dont les dominants peuvent jouir, dans tous les sens du terme.

Pire encore, les dominants entretiennent l’illusion d’une vie après la mort où la rédemption serait possible et surtout le bonheur, réparateur de la misère sur Terre. La recherche du bonheur est alors un leurre qui donne, à rebours, bonne conscience aux puissants.

Les vrais motifs, originaires, de la morale civilisée sont donc soupçonnables. Il faut en faire un problème philosophique. Ils sont cachés pour des raisons politiques, institutionnelles.

Première dissertation : « Bon et méchant », « Bon et mauvais »

Les « aristocrates » se sont qualifiés en tant que « bons » et qualifient les autres hommes de « mauvais ».

Contre la caste des aristocrates s’est constituée la caste des prêtres. Il s’agissait des « faibles » qui subissaient la domination des aristocrates. Le ressentiment qui s’ensuivit provoqua une révolte, que Nietzsche nomme un « soulèvement des esclaves en morale », pour signifier qu’ils ne se soulèvent pas par les armes ou la force, car ils sont trop faibles, mais intellectuellement. Ils s’adonnent à un *renversement des valeurs*, fondé sur l’idée de « libre arbitre ».

Par leur patience docile, face à la cruauté de leurs dominateurs, ils appliquent la morale chrétienne et « tendent l’autre joue ». Cependant, il ne s’agit que de leur impuissance à lutter. C’est une logique de vengeance et de renversement, de remplacement, en réalité : les faibles n’aspirent qu’à devenir forts demain, à la place des forts d’aujourd’hui. Nietzsche pense que la démocratie moderne se fonde sur cette morale des

faibles, que la religion et la croyance divine et en l'au-delà, entretient.

Seconde dissertation : « La faute, la ''mauvaise conscience" et ce qui leur ressemble »

C'est la relation créancier-débiteur qui est à l'origine du sentiment de faute et de « mauvaise conscience » Le débiteur doit « payer » par sa souffrance sa dette au créancier. Ce type de morale justifie l'obligation de tenir ses promesses et toute contrainte judiciaire. On peut reconnaître ici une certaine affinité avec la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, bien que Nietzsche s'en soit défendu. Michel Foucault puisera ici des éléments de contenu, et non seulement de méthode, dans son *Surveiller et punir* (1975), notamment pour l'étude des relations de pouvoir institué par le judiciaire, jusque dans les dispositifs carcéraux.

La violence des créanciers, où l'on comprend l'image des diverses œuvres de charité comme à la fausse misanthropie des états, grâce au châtiment, étouffe toute volonté de révolte et de protestation. C'est une conception de l'État évidemment opposée à celle de Hegel. Elle n'est pas la quintescence de l'évolution progressiste de l'Esprit, mais celle de l'Institution, en tant qu'elle institue la maintenance « en l'état » de son système et de ses privilèges. Aussi l'homme se retrouve-t-il comme un lion en cage qui se blesse sur les barreaux de sa cage ; il retourne ses propres instincts destructeurs contre lui-même, surtout s'il ne peut plus trouver plaisir à faire souffrir les autres : se faire souffrir soi-même est le ressort de la mauvaise conscience (Lemétayer, 2019). On peut y reconnaître, mais en avance, quelque chose de l'homme pris dans les digues que la société érige contre instincts et désirs, tel que

Freud les décrira dans le *Malaise dans la civilisation* (1929).

Troisième dissertation : les idéaux ascétiques

*L'*idéal ascétique *consiste à dévaloriser la vie et par-là notre monde, notre réalité, à avoir du dégoût envers nous-mêmes. En religion, cet idéal prend la forme de l'abstinence, du jeûne : autrement dit du dégoût envers le corps et ses envies ; et la croyance en une vie meilleure après la mort (le paradis). En philosophe, on retrouve cette croyance en un monde meilleur dans la croyance aux « arrière-mondes », c'est-à-dire la croyance que notre réalité n'est qu'un monde d'apparences mensongères, d'illusions, et que la vérité est à chercher dans un monde intelligible, accessible uniquement à la pensée raisonnée, le monde des idées de Platon, les choses en Soi de Kant : autrement dit le dégoût envers la matière, et le culte de la raison.* (Lemétayer, 2019)

Nietzsche tente de réhabiliter l'idéal ascétique, idéal contre le corps et sa force vitale. Les faibles qui sont responsables du retournement des valeurs, cause du ressentiment envers la puissance des dominants. Ces faibles sont des malades, des « dégénérés », qui souffrent et en rendent coupables les forts. Quand les forts auront honte de leur puissance, alors les faibles auront vaincu. Le ressentiment se décharge contre l'individu en général, ce qui entraîne une moralisation généralisée de la vie sociale, ciment de la socialisation.

On lira avec profit l'ouvrage de Max Scheler, paru d'abord en 1912 dans la Zeitschrift für Psychopathologie, *L'Homme du ressentiment* (1915), qui fait le lien, sinon la synthèse, entre la psychologie culturelle et généalogique des valeurs de Nietzsche et la

psychopathologie phénoménologique du XXe siècle, voire la psychanalyse freudienne.

c. Dernière période : le retour du dionysiaque

Avec la figure mythique de Dionysos, se dessine une nouvelle compréhension du sacré, commencée dans la critique de l'idéalisme, comme nous l'avons vu plus haut, notamment avec la critique du christianisme institutionnel. Dieu, pour Nietzsche, se « dépouille de son épiderme moral. Et bientôt vous le retrouverez – par-delà le bien et le mal » (*Volonté de puissance*, II, 39). Ce qui compte, pour Nietzsche, c'est la vraie vie : ni l'être ni la morale. Rüdiger Safranski nous dit que « Pendant les jours euphoriques du dernier automne à Turin en 1888, le ''monstrueux" était pour lui le fait d'avoir poussé dans toutes ses conséquences, même les plus lointaines, sa découverte de la mort de Dieu » (Safranski, p. 378). Ses dernières lettres sont signées « Dionysos contre le Crucifié ». *Ecce Homo* constitue ce dithyrambe contre la chrétienté en guise de finale, où il réaffirme la nécessité de condamner la morale chrétienne, en tant qu'elle est responsable de la tendance sociétale à la compassion, signe de la faiblesse dans laquelle les hommes modernes sont tombés. Il souffre de la dépréciation de la vie par la culture européenne et en rend responsable la chrétienté. Le « monstrueux » que Nietzsche attache à sa philosophie est le révélateur, le contrepoint, l'autre de cette « morale du renoncement (qui) est par excellence la morale du déclin » (*Ecce Homo*, 339). Le dionysiaque aura accompagné Nietzsche jusqu'à sa fin…

d. Résumé biographico-bibliographique :

1844 : naissance le 15 octobre.

1865-1868 : études à Leipzig et orientation vers la philologie. Il fait la connaissance de Richard Wagner et est invité chez lui à Tribschen.

1869 : il est nommé et obtient un doctorat sans thèse à l'université de Bâle, grâce à son mentor Ritschl. Il fait une leçon inaugurale le 28 mai sur *La Personnalité d'Homère*.

1870 : conférences sur *Le Drame musical grec* le 18 janvier et sur *Socrate et la tragédie* le 1er février. Il offre son essai *La Conception dionysiaque du monde* en tiré à part à Cosima Wagner.

1871 : il travaille à la *Naissance de la tragédie* et brigue sans succès la chaire de philosophie de l'université de Bâle.

1872 : la *Naissance de la tragédie* paraît en janvier. Il fait une suite de conférences : *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* et une autre : *Le Concours homérique*.

1873 : alors qu'il travaille à *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, et sa première *Considération inactuelle*, il est fréquemment malade. Le 22 septembre, *Considération inactuelle* paraît. Il travaille déjà à la seconde.

1874 : la seconde *Considération inactuelle* paraît. Il travaille à la troisième et étudie Max Stirner, professeur de philosophie iconoclaste. Il vote pour l'acceptation des femmes au doctorat. La troisième *Considération inactuelle* paraît en octobre.

1876 : il demande une année de congé à l'université et commence à prendre conscience de certaines divergences avec Schopenhauer.

1877 : « Se mettre à la glace » : Nietzsche retourne à une certaine froideur rationnelle sans se débarrasser de la « sagesse dionysiaque » ; il travaille à *Humain trop humain* alors qu'il est de plus en plus malade. Il se fâche avec Wagner qui intervient auprès de son médecin de manière très méprisante : « offense mortelle ».

1878 : *Humain trop humain* paraît. Très malade, il écrit qu'il veut en finir « avec cette brume métaphysique qui enveloppe tout ce qui est vrai et simple et avec la lutte de la raison contre la raison ».

1879 : alors qu'il demande à être relevé de ses fonctions d'enseignement, il publie *Le Voyageur et son ombre*.

1881 : *Aurore* paraît en juillet. Il commence à penser à la notion de « l'éternel retour » et constate sa parenté spirituelle avec Spinoza. Il travaille à la suite d'*Aurore* qui devient le *Gai savoir*. Il fait la connaissance de Lou Andreas Salomé (« la Russe ») qu'il demande en vain en mariage. Il se sent de plus en plus désespéré.

1883 : Wagner meurt le 13 février, ce qui l'affecte beaucoup. Il rédige la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* qui paraît fin août. Il lui semble que sa « blessure intérieure » soit due à cette « longue privation d'une société qui (lui) convienne ».

1884 : la deuxième partie de *Zarathoustra* paraît en janvier et la troisième en avril : « Ma doctrine, selon laquelle le monde du bien et du mal n'est qu'un monde apparent et perspectiviste, est une telle innovation que j'en perds parfois l'ouïe et la vue ».

1885 : la quatrième partie de *Zarathoustra* paraît en tirés à part pour quelques amis et connaissances. La sœur de N. épouse Bernhard Förster en mai. Nietzsche est suicidaire.

1886 : il écrit *Par-delà bien et mal* : « un livre terrible qui m'a coulé de l'âme ». Alors qu'il travaille à une œuvre prévue en quatre volumes qui s'intitulerait *La Volonté de puissance. Essai d'une inversion de toutes les valeurs*, *Par-delà bien et mal* paraît.

1887 : il écrit *La Généalogie de la morale* qui paraît en novembre et travaille à son projet : « Une charge à fond contre l'ensemble de la ''causalité'' de la philosophie actuelle ».

1888 : il travaille au « problème psychologique de Kierkegaard » et au *Cas Wagner* qui paraît en septembre. Il sépare *La Volonté de puissance* en *Le Crépuscule des idoles* et l'*Antéchrist*, puis commence *Ecce Homo*. Il est au sommet de son inversion des valeurs et de son mépris de l'idéalisme. Il prépare les *Dithyrambes de Dionysos*.

1889 : crise psychotique à Turin.
1900 : mort de Nietzsche.

Œuvres principales de Nietzsche :

La Naissance de la tragédie, 1872. *Humain trop humain*, 1878. *Le Voyageur et son ombre*, 1879. *Aurore*, 1881. *Le Gai savoir*, 1882. *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883-1885. *Par-delà bien et mal*, 1886. *Généalogie de la morale*, 1887.

Conclusion

Nous ne conclurons pas sur « Nietzsche psychologue », comme certains le font, suivant à la lettre ce que Nietzsche écrivit sur lui-même. Pour deux raisons : d'abord parce que, psychologue, nous ne saurions dire de Nietzsche qu'il l'est, ce n'est pas sa pratique, il est philologue, or la psychologie est une discipline et néanmoins une praxis ; ensuite parce que nous estimons plus important pour ce que Nietzsche a apporté à la psychologie comme discipline, de reprendre ce que Michel Foucault en a dit quant à la question de l'histoire, ou plutôt de la méthode généalogique, véritable invention de Nietzsche. Nous ajoutons qu'en dépit de certaines allusions d'une complaisance douteuse, Nietzsche n'a pas tout dit de ce que Freud allait redire (voir l'introduction de Georges-Arthur Goldschmidt à son excellente cependant traduction du *Zarathoustra*), mais qu'il n'a pas non plus été le premier à mettre au jour la critique de cette partition entre la pensée rationnelle néoplatonicienne et une poussée de la vie oubliée par la philosophie occidentale. Stanley Cavell nous rappelle (1989/2009) que c'est l'écrivain et philosophe américain Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Nous laisserons le lecteur s'y référer par manque de place pour nous.

On peut repartir de la notion-clé de « volonté de puissance », pivot de la pensée de Nietzsche ; celle-ci s'est manifestée de la manière la plus délétère qui soit dans son avatar de la « volonté de savoir », voilà qui nous mène à

Foucault, mais nous n'allons pas ici nous appuyer sur son ouvrage éponyme (3e tome de l'*Histoire de la sexualité*, 1984). La contribution de Foucault sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » à l'*Hommage à Jean Hyppolite* (1971), sera ici brièvement évoquée, pour son éloquence. À travers la critique de l'histoire comme discipline qu'il opère en établissant la nouvelle méthode généalogique, Nietzsche nous montre que nous, humains, nous sacrifions le mouvement même de la vie au seul souci de la vérité : « la connaissance est une passion qui ne s'effraie d'aucun sacrifice », écrit-il dans *Aurore* (501). Comme le démontre Foucault, les deux thèmes majeurs de la philosophie du XIXe siècle, légués par Fichte et Hegel : (1) les fondements de la vérité et de la liberté (2) la possibilité d'un savoir absolu, en tant que ces deux thèmes se constituent en désir de science, vont se retourner, selon Nietzsche, contre nous, humains. Pour lui, le thème fondamental est en revanche celui que l'humanité se sacrifie elle-même (sur l'autel qu'elle a dressé de la connaissance) : « périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être » (*Par-delà*, 39). Tout commence, chez Nietzsche, avec la monstration que la recherche de l'essence de la chose est fallacieuse, il faut réhabiliter le disparate. L'essence est construite de toutes pièces à partir de figures qui lui sont étrangères. Et l'attachement à la vérité des essences, qui devrait être respectueux de leurs conditions d'apparition selon le simple hasard et des ruptures dans l'ordre de la réalité, ne dépend que des passions des savants. Et la liberté serait-elle ce qui lie l'homme (en son origine) à l'être et à la vérité ? Non, elle n'est « qu'une invention des classes dirigeantes » (*Le Voyageur et son ombre*, 9). La question des origines doit, par conséquence première, se poser tout autrement que selon la manière des historiens. L'histoire, pour Nietzsche, ne peut pas être un récit linéaire. La méthode généalogique a l'avantage de respecter les infractuosités et le dérisoire

de ce qu'ont réellement vécu les hommes, ceux de la grande comme de la petite histoire ; or, le rappelle Foucault : « le commencement historique est bas » (p. 149), et presqu'en écholalie de Nietzsche qui évoque l'évolution darwinienne dans Aurore, Foucault ajoute : « L'homme a commencé par la grimace de ce qu'il allait devenir ». Il n'existe nul lieu de vérité, pas davantage que de temps zéro : « La vérité, sorte d'erreur qui a pour elle de ne pas pouvoir être réfutée » (idem).

Nous pourrions oser ici un parallèle, ou plutôt une évocation d'un texte qui n'a pas été publié longtemps avant, par Jean Laplanche (co-auteur de l'hommage à Hyppolite) et Jean-Bertrand Pontalis : *Fantasme des origines et origine des fantasmes*, qui témoigne de la reprise des idées de Nietzsche à la charnière des années 1960-1970 par les intellectuels français. Car Nietzsche, en effet, combat le fantasme des origines de l'histoire, et de l'origine de l'homme ; mais il se pourrait bien que ce fantasme soit cause (dans le registre de la causalité psychique plus tard développée par Freud, et qui n'a rien de linéaire, mais tout de généalogique) du développement des fantasmes. Laissons là cette incursion. Nietzsche montre à quel point la prétendue vérité fut toujours portée par le pouvoir ; il ne peut donc pas y avoir de vérité historique absolue. Ce sont les défaillances, les fureurs, les grandes agitations fiévreuses comme les syncopes qui doivent constituer et être constituantes du « corps même du devenir » (p. 151) de l'histoire. Foucault file, comme Nietzsche, la métaphore médicale. Aucune âme ne s'unifie, ni de Moi ni d'identité dans l'histoire comme chez le sujet nietzschéen. L'accident est à la racine de ce que nous sommes comme de ce que nous connaissons. Aussi, la recherche de la provenance doit-elle inquiéter plus qu'elle ne doit rassurer les philosophes et leur métaphysique toute prête à sacrifier sur l'autel d'une vérité unique la réalité des aléas et la reconnaissance que cette provenance tient au corps et y a

imprimé ses marques (dans le réel du corps). Lieu de dissociation du moi, le corps, articulé à l'histoire, ne peut être que trahi par l'histoire des historiens de l'absolu, alors que la généalogie lui rend son caractère souffrant. Ainsi, c'est l'émergence et le surgissement dans l'histoire qui vont attirer l'attention du généalogiste Nietzsche et plus tard Foucault. C'est une façon efficace de ne pas tomber dans le piège tendu par la métaphysique de chercher des continuités pour nous faire croire que c'est vers le présent que ce chemin chemine, alors que c'est du présent que part l'étude métaphysico-historique pour le justifier (en tant qu'il est instrument-discours, logos, du pouvoir). Foucault ajoute : « Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire ; elle se produit toujours dans l'interstice » (p. 156). C'est grâce à la méthode généalogique qu'on s'aperçoit que le devenir de l'humanité ne dépend que d'une série d'interprétations : émergence d'interprétations différentes. L'histoire ne saurait donc être une série de « faits » historiques. Autant d'interprétations à interpréter, d'autant que l'homme d'hier n'est pas l'homme d'aujourd'hui : nul ne peut s'identifier à celui qui vivait un réseau de significations différentes. L'histoire est faite de rapports de force qui s'inversent et de hasards auxquels les hommes attribuent du sens (l'interprétation) pour mieux les vivre, et la vérité est bien loin de ce processus. Soudain, un point de vue émerge qui n'était pas le précédent, comme l'a montré Foucault avec les *Ménines* de Vélasquez ou le *Don Quichotte* de Cervantès, par exemple (Foucault, 1966). La méthode généalogique donne à l'histoire un sens perspectiviste, évidemment. Le scandaleux de la méthode historique qui se veut scientifique est pour Nietzsche, qu'elle prétend à une objectivité hypocrite trouvant sa cause dans le rejet subjectif du « vouloir ». C'est depuis la démagogie athénienne, pour lui, que la morale ascétique fait des dégâts. Il faut donc faire de l'histoire une contre-mémoire et y déployer une tout autre forme de temps

(Foucault, p. 167). Ainsi, la généalogie historique entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent, et non notre « identité », à l'inverse d'une « histoire antiquaire » (*Considérations*, II, 3) qui cherche les continuités dans lesquelles s'enracinerait le présent. La démarche, que s'appropriera Foucault, est toute proche de celle que le psychanalyste André Green nomme « le temps éclaté ». C'est cette fragmentation des identités qui fait de Nietzsche un inventeur : il refuse que l'homme soit réduit à une unité métaphysique sous l'égide, en l'occurrence, d'un système plus ou moins néo-platonicien. Il refuse les réducteurs de tête de la science, plus largement, la « violence des partis pris » (Foucault, p. 170) qui est un déni d'humanité prétendument humaniste. Il n'est pas de fondement moral (c'est-à-dire un droit à la vérité) ni tout court du vrai en science ; bien au contraire, le « vouloir-savoir » multiplie les risques. C'est ce que Nietzsche prévoyait pour le monde qui lui survivra… « La connaissance est une passion qui ne s'effraie d'aucun sacrifice » (*Aurore*).

5. Freud et l'apport de la Psychanalyse

L'approche freudienne se pose autant comme opposée à la philosophie de la conscience qu'elle sera (finalement, pas immédiatement) radicalement opposée à l'approche médicale, et c'est probablement davantage cela qui a rendu à Freud lui-même et à ses successeurs la tâche si difficile, plus encore que la question de la sexualité infantile, par exemple, comme on l'a longtemps dit. Alors qu'une de ses patientes avait un dérèglement des cycles menstruels, et que Freud avait essayé l'hypnose, l'électrothérapie, divers conseils médicaux, celle-ci s'insurgea et l'enjoint de cesser de vouloir, comme tous les médecins, lui imposer sa conception de la santé ; elle avait des choses à dire, et ce sont ces choses qui lui pesaient. À partir de cette patiente, Freud décide de laisser venir la parole de ses patients et de

se donner les moyens techniques de comprendre la *signification inconsciente* de leurs symptômes, leur formation, et de tenter leur déconstruction, leur *analyse* : une décomposition des chaînes associatives qui mène à leur signification inconsciente, représentative, symbolique, et affective. Il avait découvert avec Breuer que ce n'est que dans le transfert que ce travail de décomposition et *d'interprétation-reconstruction* peut se faire.

Freud a décrit les névroses (psychonévroses de défense) : névrose hystérique, névrose obsessionnelle, névrose phobique (une forme de l'hystérie) et névrose traumatique. Il décrit aussi la névrose d'angoisse, qui est souvent la forme de début des autres. Il ajoute donc à la nosographie des psychoses établie par Kraepelin (psychoses maniaco-dépressives, démence précoce, psychose paranoïaque), complétée en 1911 par Bleuler avec le groupe des schizophrénies en lieu et place de la démence précoce. Mais surtout, au-delà de ces questions nosographiques, il apporte une autre clinique, où le clinicien n'est pas dans un rapport de pouvoir-savoir vis-à-vis du patient.

Mais peut-être faut-il commencer par reprendre l'évolution même de Freud, jusqu'à la psychanalyse, même brièvement.

Je suis né le 6 mai 1856, à Freiberg, en Moravie, écrit Freud en 1925, une petite ville de la Tchécoslovaquie actuelle. Mes parents étaient juifs, moi-même suis demeuré juif. De ma famille paternelle, je crois savoir qu'elle séjourna longtemps dans les payas rhénans […] *Au lycée, je fus pendant sept ans premier de ma classe* […] *Bien que nous fussions de condition très modeste, mon père voulut que je ne suivisse, dans le choix d'une profession, que mon inclination. Je ne ressentais pas, dans ces jeunes années, une prédilection particulière pour la situation du médecin ; je ne l'ai d'ailleurs pas non plus ressentie depuis. J'étais plutôt mû par une sorte de soif de savoir, mais qui se portait plus sur ce qui touche les relations humaines que*

sur les objets propres aux sciences naturelles… (Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, 1925, traduction de la Princesse Marie Bonaparte)

Ces premières lignes de ce deuxième ouvrage sur sa propre vie, répondant à la demande d’une collection du type *Untel par lui-même*, nous renseignent sur une dimension décisive de l’œuvre de Freud. N’est-on pas, en effet, toujours rattrapé par nos premières aspirations ? Car le « premier Freud » que nous connaissons est médecin, spécialiste des maladies nerveuses, neurologue. Et c’est un neurologue positiviste très physiologiste que nous voyons dans sa jeunesse, jusqu’au jour où il se débarrassa de cet écrit étonnant, *Psychologie pour neurologues* que nous préférons appeler aujourd’hui *Esquisse pour une psychologie scientifique*. Nous sommes en automne 1895, il en envoie un double à son ami et confident Wilhem Fliess, puis il détruit cet écrit. Ce travail fulgurant qui relève d’une remarquable modélisation neuropsychologique (et qui fonde en fait la neuropsychologie) a depuis quelques années un franc succès par sa dimension archéologique qui peut nous faire croire à l’œuvre d’un précurseur. Mais quittons là ce qui ne fait pas vraiment débat, ni intérêt particulier. On risquerait de passer du temps à décrire des anachronismes plus ou moins pertinents du type de ceux que nous avons rencontrés avec Damasio relisant Spinoza selon son point de vue personnel et actuel.

Nous pensons que dans un premier temps, il serait plus intéressant d’envisager Freud neurologue tel qu’il est décrit par un autre neurologue, car il est généralement raconté par des psychanalystes, jamais neurologues eux-mêmes. Nous y verrons peut-être plus clair sur Freud avant la psychanalyse, si nous nous référons à un neurologue archéologue et non anachronique, ce qui était le cas d’Oliver Sacks :

En même temps que Freud modifia sa conception de l’aphasie en mettant l’accent sur la dynamique cérébrale

plutôt que sur un centre ou une lésion, sa conception de l'hystérie subit une évolution analogue (à celle qu'il avait suivie après sa lecture d'Hughlings Jackson en distinguant esprit et matière). Charcot était convaincu – et avait persuadé Freud dans un premier temps – que, même si l'existence d'aucune lésion anatomique ne pouvait être démontrée chez les patients atteints de paralysies hystériques, une « lésion physiologique » - un état dynamique – devait néanmoins exister dans la même zone du cerveau que celle où une lésion anatomique – un état statique – était constatée dans les cas confirmés de paralysie neurologique [...] *Freud était toujours si saturé de pensée anatomique et neurologique et si fasciné par Charcot qu'il commença par accepter totalement ce point de vue : il eut dans un premier temps le plus grand mal à « dé-neurologiser » sa pensée* [...] *Mais sa certitude s'effrita en quelques années à peine.* (Sacks, 2017, p. 100)

Freud passe quelques mois à Paris en 1886, puis retourne en France en 1889, cette fois dans le service du rival de Charcot en matière d'hypnose et d'hystérie : Hippolyte Bernheim, attribuant à l'hypnose comme à l'hystérie une dimension psychologique. Or, c'est Charcot lui-même qui avait proposé à Freud de comparer les paralysies neurologiquement claires et les paralysies hystériques. En 1893, Freud a statué :

J'affirme que la lésion des paralysies hystériques doit être tout à fait indépendante de l'anatomie du système nerveux, puisque l'hystérie se comporte dans ses paralysies et autres manifestations comme si l'anatomie n'existait pas, ou comme si elle n'en avait nulle connaissance. (Freud, « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques », in *Résultats, idées, problèmes I*).

Freud n'élabore pas tout de suite une psychologie, et bien qu'il considère la psychanalyse comme une psychologie à la fois clinique et sociale, une « psychologie des

profondeurs », donc une psychologie, il établit plutôt une « métapsychologie », comme les philosophes ont établi une métaphysique pour se distancier de la physique, mais afin de se placer en décalage avec la psychologie. Cette élaboration d'une théorie faite pour être passée régulièrement à la question, dans l'esprit de Freud, est lente et donne lieu à la publication d'un ouvrage majeur, premier « manuel » de psychanalyse théorique (le second sera le dernier : l'*Abrégé de psychanalyse*, écrit en 1938). *Métapsychologie* est publié en 1917 et comporte des essais écrits entre 1915 et l'année de publication. Il en écrit cinq alors qu'il avait prévu d'en publier douze, mais ils sont d'une importance considérable : Pulsions et destins des pulsions, Le Refoulement, L'Inconscient, Complément à la théorie métapsychologique du rêve, Deuil et mélancolie. Comme l'écrit Jean-Michel Quinodoz dans son petit ouvrage sur *Sigmund Freud* (2015), ces écrits sont à la fois une arrivée et un point de départ, et marquent un tournant. Une arrivée car ils sont cet aboutissement dans la démarche de théorisation de la pratique et un positionnement épistémologique, par exemple contre la philosophie de la conscience dans l'essai sur L'Inconscient ; un point de départ car les concepts étant défini ils pourront s'offrir à la réalité clinique pour y être repensés, falsifiés puis refondés. C'est par exemple le cas pour les pulsions, puisque la période qui va de 1914, marquée par l'article très important « Pour introduire le Narcissisme », à 1920, verra la proposition d'une autre théorie des pulsions, accompagné d'une révision de l'appareil psychique. Là où Freud proposait un modèle topique de l'appareil psychique Inconscient/Préconscient-Conscient, il propose désormais un modèle non superposable Ça/Moi/Surmoi et les pulsions de conservation et sexuelle (libido) se trouvent dépassées par les pulsions de vie et de mort (non superposables). C'est qu'entre-temps, beaucoup d'eau est passée sous les ponts, notamment les échecs thérapeutiques et la guerre.

L'essai « Deuil et mélancolie », lui, remanie la question fondamentale du travail psychique proposée dès *L'Interprétation des rêves* (1900) avec la notion de « travail du rêve » qui fournit sous forme de modèle inversé le modèle du processus d'interprétation des symptômes et du langage. En 1917, Freud complète et donne un modèle du travail psychique généralisable, qui plus est un modèle pour la psychopathologie. On perçoit le rapprochement de la psychopathologie déjà introduit, justement avec cet article de 1914 sur le narcissisme où il commence à s'approcher de la psychiatrie (comme en témoigne son accueil de Sabina Spielrein et sa correspondance accrue avec Eugen Bleuler, père de la schizophrénie, avec qui se discute la notion de *Spaltung*, ou clivage du moi : le Moi apparaît ici pour la future deuxième topique). L'idée d'une psyché « au travail » est donc extrêmement importante et nous voyons s'y préciser la conception de celle-ci comme matrice active, comme modèle féminin du penser chez Freud. Il s'affirme donc comme fondateur d'une psychologie, mais d'une psychologie « méta », c'est-à-dire qui refuse les scories d'une philosophie ou d'une phénoménologie de l'esprit, qui n'est que le produit de spéculations plus ou moins introspectives, d'où la nécessité d'aller la chercher dans les plis de l'interpsychique du transfert, découverte (au sens premier) première de Freud.

a. La découverte du transfert

La relation elle-même, au sein de la communauté médicale, notamment en tant que résistance à sa composante sexuelle, ne laissait pas d'inquiéter à l'époque où Freud commençait sa carrière. On ne peut pas dire que cela ait beaucoup changé, d'ailleurs. Mais dans la Vienne pourtant avant-gardiste de la fin du XIXe siècle, les milieux médicaux et universitaires demeurent très conservateurs, voire puritains, et le positivisme importé de France permet d'alimenter les résistances, mot que nous retrouverons ici.

Aux magnétiseurs d'esprit naturalistes du XVIII[e] siècle avaient succédé les hypnotiseurs du XIX[e], non moins naturalistes (voir le Séminaire précédent). La suggestion, ressort psychologique de l'hypnotisme, était tenue pour un processus mécanique, de base physiologique. La relation hypnotique se trouvait ainsi déshumanisée, en fait non relationnelle, « désubjectivée » et « désobjectalisée », dirait-on aujourd'hui : dépersonnalisée. Le médecin se refusant d'assumer un engagement personnel dans ce « rapport ».

L'année 1882 confronte Freud à la surprise de voir son aîné et confrère Joseph Breuer aux prises avec la psychothérapie cathartique (une méthode de suggestion post-hypnotique inventée par la patiente de Breuer et utilisée par lui) d'une jeune femme, suivie depuis deux ans, Betha Pappenheim, alias Anna O., profondément bouleversé. Breuer est le mentor qui aide le jeune Sigmund Freud à s'installer, financièrement et techniquement, puisqu'il l'emmène parfois avec lui en consultation (sauf auprès d'Anna O.). Freud en fait part dès le lendemain à sa fiancée, le 18 novembre 1882. La carrière de Freud commence, entre pratique hospitalière et débuts dans le privé grâce à Breuer. Mais en janvier 1885, peut-être partiellement insatisfait, il commence à candidater pour être nommé *Privatdozent*, dans le but d'obtenir une bourse de recherche. Il est nommé à la rentrée suivante, et obtient en 1886 un séjour à Paris, auprès du célébrissime Jean-Martin Charcot. Les deux hommes s'entendent, et Freud confère dorénavant à Charcot « la gloire éternelle d'avoir, le premier, élucidé la question de l'hystérie » (article nécrologique de Freud à la mort de Charcot en 1893), et vraisemblablement ne changera pas d'avis, même s'il s'agit d'une reconstruction, comme nous l'avons vu plus haut. Hystérie et hypnose sont profondément liées : Freud, comme Charcot, considère que la seconde est le modèle expérimental de la première. Or, pour Charcot, c'est une

« idée » qui est à l'origine de cette névrose ; et cette idée est de nature sexuelle. Pour Charcot, l'hypnose le prouve. Les conditions mêmes de l'hypnotisation des femmes hystériques de La Salpêtrière, « préparées » aux séances d'hypnose du Maître par de jeunes internes mâles, en est une confirmation, qui n'a échappé ni à Charcot ni à Freud. Il est donc établi, pour les deux hommes, que le « rapport » hypnotique comme la névrose hystérique ont quelque chose à voir et avec la sexualité et avec la suggestion. C'est cela qui heurte le cercle des médecins de Vienne au retour de Freud, non pas sa présentation sur l'hystérie masculine (officialisée aussi par Charcot, ce français décidément bien transgressif et amoral !). Freud est juif, il lui faudra attendre vingt ans pour être nommé Professeur… extraordinaire (c'est-à-dire associé). Mais le bilan que Freud peut tirer de son séjour auprès de Charcot (dont il traduit les « Leçons du mardi » et plusieurs articles en allemand) est en lui-même fructueux. Il a évidemment compris que son ancien mentor Breuer avait fui devant les implications relationnelles, affectives et surtout sexuelles, du traitement de la jeune Anna O. ; mais Breuer est honnête et accepte que le livre qu'ils publient ensemble, Freud et lui, comprenne l'histoire du cas d'Anna O. et l'étude critique qu'en fait Freud. Le livre paraît en 1895, sous le titre *Études sur l'hystérie*, et comporte six études de cas plus des chapitres théoriques rédigés par Freud. Cet ouvrage fait date en ce qu'il fixe la découverte par les deux hommes de ce qu'est *le transfert*.

b. L'abandon de l'hypnose

Contrairement à une idée reçue, assez répandue, c'est la découverte du transfert que fait abandonner l'hypnose à Freud, et non l'inverse. Cette découverte vient à point nommé pour lui, car il est sceptique quant à l'hypnose. On sait aujourd'hui que Freud lisait beaucoup la philosophie. On sait même qu'il déclarait, justement en 1896, année où il

arrête totalement cette pratique, dans une lettre du 2 avril à son ami Wilhem Fliess : « Je n'ai aspiré, dans mes années de jeunesse, qu'à des connaissances philosophiques, et maintenant, je suis sur le point de réaliser ce vœu, en passant de la médecine à la philosophie ». Or, Freud a lu le passage de *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1807), où celui-ci commente ce qu'est le magnétisme animal de Mesmer. Pour Freud, l'hypnotisme, dans ses racines jusqu'à aujourd'hui, est entaché de mysticisme, son mode d'action est flou, et surtout, c'est essentiel, il masque les résistances du côté du thérapeute comme du côté du patient, alors que Freud ne tardera pas à montrer en quoi ces résistances elles-mêmes font partie du transfert, et sont les indices qui permettent d'en interpréter le sens. Dans son texte « Sur la Psychothérapie », repris en 1912 dans *La Technique psychanalytique*, mais qui est un texte de 1904, Freud fait de la résistance la pièce maîtresse du processus psychothérapique.

De plus, il s'est passé quelque chose de décisif, ou plutôt deux événements décisifs, que Freud relate dans ses conférences prononcées en 1909 à la Clark University, lors de son unique voyage aux USA, conférences reprises dans les *Cinq Leçons sur la Psychanalyse* : l'une de ses patientes lui demande d'arrêter l'hypnose pour traiter un dérèglement de ses menstruations, car elle souhaite lui parler et que donc il l'écoute, elle souhaite ainsi qu'il cesse d'avoir à son égard une attitude médicale de savoir ; une autre de ses patientes se jette à son coup : « J'avais l'esprit assez froid pour ne pas mettre cet événement au compte de mon irrésistibilité personnelle et je pensai maintenant avoir saisi la nature de l'événement mystique agissant derrière l'hypnose. Afin de l'écarter, ou du moins de l'isoler, je devais abandonner l'hypnose ». Nous pouvons conclure, avec Nous pouvons conclure, avec Chertok et de Saussure (1973) : « Dès lors qu'il se refusait à expliquer par son irrésistibilité personnelle la conduite de sa patiente, il envisageait

semble-t-il l'existence d'une tierce figure entre la patiente et lui. Il est donc logique de voir ici l'amorce de la notion de transfert ».

c. Évolution de la notion de transfert dans l'Histoire de la Psychanalyse

c.1. Les débuts

Au début, Freud cherche à faire correspondre le procédé thérapeutique aux dispositions psychiques des patients : c'est la question de l'*indication*. La préoccupation de Freud est de donner à un traitement psychique son efficacité maximale ; n'est traitable psychiquement que :

- celui qui a suffisamment « psychisé », pas celui qui souffre de « névrose actuelle » (d'angoisse) où la libido se décharge dans le somatique sans élaboration psychique ;
- celui qui est capable du minimum d'investissement psychique des objets (d'autrui) : les « névroses narcissiques » font défaut aux capacités de la libido d'investir les objets autres que ceux de l'enfance qui a tendance à se retirer dans le moi.

Il faut donc proposer la cure psychanalytique à ceux qui ont des capacités suffisantes de se dégager d'un narcissisme primaire postulé et de certaines fixations du développement, par et pour l'investissement de nouveaux objets extérieurs et différenciés du Soi mettant en jeu la sexualité infantile sous la forme du *déplacement* sur une autre personne.

Ce déplacement, c'est le *transfert :* des objets primitifs de l'enfance sont remplacés par projection sur les objets actuels de la cure. C'est cette actualisation, ses origines comme ses modalités structurelles, qui ont toute l'attention du psychanalyste.

Freud s'est intéressé à ce type de fonctionnement, propre aux névroses (dites « de transfert ») parce qu'elles sont au

plus près des processus de la vie ordinaire la moins pathologique. Il établit ainsi un continuum entre maladie et santé, écartant le clivage illogique entre normal et pathologique (les deux étant de deux registres incompatibles : respectivement d'ordre social et d'ordre psychique). Pour preuve, des symptômes de la psychopathologie de la vie quotidienne comme le lapsus, l'oubli, l'acte manqué qui, sans aucune différence, offrent la possibilité de comprendre aussi bien les névroses que la vie psychique la plus saine. Aussi, de la même manière, le transfert, le rêve et le fantasme sont-ils communs aux névrosés et aux gens sains.

c.2. Qu'est-ce qui génère le transfert ?

Il faut bien comprendre que, grâce à sa propre psychanalyse personnelle, le psychanalyste a intégré, intériorisé, le *cadre* psychanalytique. Celui-ci est composé de deux enveloppes : A. Green les appelle l'écrin et la « matrice active ».

L'écrin est fait du dispositif (« setting » dans l'anglais de Winnicott) temporel et spatial, avec les règles qui l'accompagnent : le paiement, l'installation, etc. La « matrice active » est faite, elle, justement de ce que le psychanalyste a intégré de sa et pendant sa propre analyse, par exemple cette connaissance expérimentée du transfert, qu'il a compris et décomposé sur le divan, pour lui-même, assisté de son psychanalyste. Cette matrice active est aussi un « appareil à penser les pensées » (W. Bion) et les affects, ceux de soi-même et ceux des autres, ceux qui « tombent » dans l'aire transitionnelle entre patient et analyste. On a comparé cette matrice active à la matrice maternelle, au Féminin en tant qu'il est le modèle freudien de la contenance des pensées et de l'élaboration de la pensée. C'est aussi *le Penser* pour D. Anzieu.

Or, c'est parce que le psychanalyste propose son appareil à penser au patient que ce dernier peut transférer plus

aisément, vraiment, et presque d'emblée, sur son analyste. C'est pourquoi certains ont dit que le « contre-transfert » est préalable au transfert, dans la cure psychanalytique (Neyraut, 1974).

Par exemple, le psychanalyste R. Roussillon considère qu'il est crucial pour lui de mettre au travail (du transfert) l'adolescent dans l'adulte chez ses patients adultes ; mais c'est bien parce que lui-même est particulièrement disposé à accueillir les processus adolescents pour les mettre au travail dans la propre matrice active de sa psyché…

Ce qui génère le transfert est donc le cadre, dans ses deux dimensions d'écrin et de matrice active.

c.3. À quoi sert le transfert ?

Le transfert n'est pas un épiphénomène de la cure psychanalytique, en dépit du fait de sa découverte apparemment fortuite par Freud, à l'époque de ce qui ne fut, en réalité, que la préhistoire de la Psychanalyse.

Le transfert mobilise, tout d'abord, que le travail associatif de la pensée, entraînée par la parole, au sein du dispositif analytique. Or, l'association est la « règle fondamentale » à laquelle, presqu'une injonction paradoxale, doit se plier le patient dans la cure analytique dite type. On dit « association libre » : « Soyez libre d'associer, mais associez ! », « Dîtes tout, absolument tout ce qui vous passe par la tête, tout ce qui vient, sans aucune censure, même morale, etc. ». Mais l'application exacte de la règle fondamentale ne convient pas à tous les patients, et c'est pourquoi, petit à petit, même du temps de Freud, il a fallu adopter, encore, la méthode aux patients plutôt que les patients à la méthode (comme c'est le cas dans l'hypnose). Il n'empêche que cette règle, comme celle de toute cure type, demeure un idéal, ou plutôt une visée, puisque, finalement, une psychothérapie commencée en face-à-face avec un patient qu'il, faut encourager et relancer sans cesse parce qu'il ne parvient pas à associer librement, peut

devenir (et devient souvent) ce « dialogue analytique » où chacun associe librement (analyste et patient), créant une « co-pensée » (Widlöcher) dans l'espace interpsychique (Brusset, 2013) où s'élaborent les véritables changements psychiques du sujet…

C'est le transfert qui mobilise le travail associatif, donc celui-ci révèle, dans ce qui est dit et qui n'est pas dit, les modalités anciennes du fonctionnement psychique du sujet et qui lui montrent par réverbération qu'il dispose d'un inconscient, qui est l'*infantile* : l'enfant en lui (reconstruit).

Or, la pensée de l'infantile n'est pas celle de l'adulte. La pensée de l'infantile est cette pensée dont l'originalité et la primauté ne doivent jamais être perdues de vue, car celles-ci détiennent les clés du comment l'enfant oublié dans l'adulte a vécu, pensé, et fut affecté par son propre développement. Il s'agit donc d'autre chose que de rendre conscients des souvenirs enfouis, ce qui est rigoureusement impossible, mais de reconnaître le mode de pensée (proche de la « pensée sauvage » de Lévi-Strauss) qui présidait à notre vie psychique autrefois. On peut alors atteindre et consoler cet enfant oublié.

c.4. Conditions et détermination du transfert : régression et dédoublement

Ce qui rend possible le transfert n'est pas seulement ce qui, en l'analyste, constitue la matrice active, condition *sine qua non* de l'acceptation des projections du patient sur (et dans !) l'analyste. Relique du dispositif de l'hypnotisme, le divan (et la position allongée) favorise la *régression* de l'analysant. En face-à-face, dans les aménagements de la cure de type psychothérapie, cette dissymétrie entre analysant allongé et analyste assis (position haute) se trouve transposée dans la nécessaire dissymétrie entre celui qui consulte et celui qui est consulté, sujet « supposé savoir » de Lacan. En réalité, bien sûr, la dissymétrie est, dans les deux cas, incontournable et génère une posture

psychique régressive chez le patient. Que celle-ci favorise l'entrée dans le transfert en tant que répétition de l'infantile ne fait pas de doute.

Un autre « facteur » déterminant du transfert est le dédoublement où s'engage le sujet qui commence à accepter d'associer librement et sait qu'il le fait. C'est cet écart même qui lui permet de comprendre qu'il transfère, puis de comprendre *ce* qu'il transfère de l'infantile sur son analyste, devenu alors simple représentant des personnages qui ont compté jadis… Derrière celui-ci résident les « madeleines » de l'enfance oubliées.

c.5. Quelle est l'essence du transfert ?

Sachant que la *substance* du transfert est faite des contenus des fantasmes, angoisses, objets et relations d'objets de l'infantile, son essence réside dans la *répétition*.

Aussi cette dimension particulièrement importante de la théorie psychanalytique se trouve-t-elle déjà présente dès les débuts de la pratique : la répétition. Pour Freud, le transfert est une *mise en acte*, au sein du dispositif de la cure, de l'infantile. Il y a donc une répétition. C'est cette répétition qui permet d'opérer les découpages et les mises en relation entre ce qui est actualisé ici et maintenant et leurs significations infantiles. Puis, moteur d'une éventuelle guérison, leur ré-évaluation.

Cela est caractéristique de la pensée freudienne : ce qui est là au début sera élaboré plus trad, mais c'est là dès le début. C'est à partir de 1920 (et probablement parce qu'il a rencontré un certain nombre de catalyseurs : la guerre, le travail de Sabina Spielrein, les échecs de certaines cures) que Freud considère que le transfert, positif ou négatif, amoureux ou agressif, n'est là en tant que produit de la « compulsion de répétition ».

Et c'est là tout le problème : le transfert, mû par la compulsion de répétition, elle-même favorisée par la régression et le dédoublement de l'analysant, est toujours

présent, mais il peut n'être porteur que de destruction (généralement masochique), dans la mesure où la compulsion de répétition est dépendante de la pulsion de mort (mise en évidence en 1920). Ce n'est pas seulement le *plaisir* qui est le moteur de la vie psychique, mais aussi le *déplaisir* et sa recherche éventuelle : « au-delà du principe de plaisir », il y a la répétition, l'automatisme et la jouissance (Lacan).

Ce que Freud montre, c'est qu'il est à craindre des mises en actes (*Agiren*) pendant la cure, en son sein ou en-dehors (*acting-out*). Ces mises en actes peuvent être : la répétition des symptômes, un acte suicidaire, le transfert négatif, la mise en place des résistances, l'arrêt de la cure, etc. ; l'interminabilité de la cure en est un exemple.

c.6. La substance du transfert : l'amour et la haine, de Freud à Mélanie Klein

Lors du transfert : dans le cadre du complexe d'Œdipe chez le petit garçon, la revendication génitale traduit la détresse de l'ancien petit enfant qui en appelle désespérément à l'amour de sa mère tout autant qu'à l'indispensable admonestation du père. Conrad Stein disait que « L'amour qui survient sous la contrainte de la situation analytique est un amour d'enfant ».

Dans son « Observation sur l'amour de transfert » (1915), Freud s'adresse au psychanalyste débutant, afin que ce dernier soit en mesure de remettre une patiente sur « la voie des fondements infantiles de son amour » quand elle présente activement (ou non) à ce même analyste de « tempêtueuses exigences d'amour ». Il faudra amener la patiente à « la découverte du choix d'objet infantile et des fantasmes dans lequel il est tissé », en la conduisant « à travers les temps originaires de son développement psychique ».

Précédemment, dans l'article de 1910 consacré à « La dynamique du transfert », il précise que le transfert est un

processus « tout à fait normal » qui résulte d’un investissement libidinal « en attente et tout prêt » à se porter sur la figure du psychanalyste en ce que celui-ci est justement en attente, car témoin d’un certain arrêt de son développement libidinal (fixation) et de son refoulement, prompt à s’adresser à celui à qui est formulée une demande spécifique.

Freud, ici, fait allusion à *l’hystérie de culture* qu’il a observée chez Charcot : « Dans les établissements où les névrosés ne sont pas traités par les méthodes psychanalytiques, on observe que les transferts revêtent les formes les plus étranges et les plus exaltées, allant parfois jusqu’à la sujétion la plus complète et ayant aussi un incontestable caractère érotique ».

Ceci témoigne de la dimension de *résistance* inhérente au transfert, qui en est, en quelque sorte, le revers de la médaille. La résistance est donc aussi ce qui rend le transfert tangible. Un exemple donné par C. Stein est très éloquent à cet égard. Il s’agit d’une patiente qui ne cesse de lui déclarer qu’elle vient en analyse dans le seul et unique but d’obtenir qu’il s’engage, lui son analyste, dans une liaison avec elle. Or, cette même patiente s’évertue, dans une mise en acte répétitive, à s’alcooliser de manière importante avant les séances d’analyse, afin soit de s’évanouir avant (par exemple dans l’escalier de l’immeuble), soit de se trouver dans état d’ébriété tel durant la séance, que celle-ci devient impossible.

D’un côté, cette femme fait en sorte de ne pas plaire à son analyste, de l’autre, elle répète un évanouissement qui pourrait équivaloir à un abandon, à une « petite mort » dans ses représentations à elle de l’orgasme (refoulées et agies). Aussi, le psychanalyste ne cédant évidemment pas à ses demandes, et à cause même de ces mises en actes, conservait à ses yeux (aux yeux de son inconscient) une certaine idéalité de l’imago paternelle. Ici, la fonction paternelle est-elle investie par le moyen d’une mise en acte

répétée dans et hors les séances. La mise à l'épreuve du psychanalyste (représentant de la fonction paternelle dans le transfert) n'est ainsi pas très risquée…

Cependant, cette modalité transférentielle, ce transfert très acté, est une résistance extrême à l'élaboration de ce que signifie le transfert. La reconnaissance de ce qu'il répète d'inconscient et l'analyse plus précise de ce qu'il révèle demeure absolument impossible.

c.7. Définition de la psychanalyse

La Psychanalyse est définie par Freud comme étant : une méthode d'investigation de l'inconscient, une technique de psychothérapie et un corpus de connaissance sur la vie psychique. Il s'agit d'une « psychologie clinique et d'une psychologie sociale », dans la mesure où rien dans la vie psychique ne peut être parfaitement et uniquement individuel.

> *Le traitement psychanalytique a pour objet le transfert lui-même, qu'il cherche à démasquer et à décomposer, quelle que soit la forme qu'il revêt. (Freud,* La Technique psychanalytique*, 1912)*

Notice biographique sur FREUD

FREUD Sigmund (1856-1939) : neurologue et fondateur de la Psychanalyse. La vie et l'œuvre de Freud se confondent. Nous conseillons le Que sais-je que Jean-Michel Quinodoz lui a récemment consacré, qui fait le point le plus objectif sur lui. En 1874, il s'inscrit à la faculté de médecine et à la faculté de philosophie de Vienne, où il vivra presque toute sa vie. Il obtient le titre de docteur en médecine en 1881 et rentre en qualité d'assistant à l'hôpital général de Vienne. En 1885, il obtient une bourse pour aller étudier chez Charcot à Paris. En 1887, il ouvre son cabinet en ville, qu'il transfère au-dessus de son domicile en 1890. En 1900, Freud a 40 ans, la Psychanalyse est née des *Études sur*

l'hystérie, publiées avec Breuer en 1895, et il publie *L'Interprétation des rêves* en 1900. C'est un immense succès. Jusqu'en 1914, c'est une profusion d'écrits et la formation du premier cercle des pionniers autour de lui : Karl Abraham, Eugen Bleuler, Carl-Gustav Jung (dont il se sépare en 1909), Sandor Ferenczi, Otto Rank, Sabina Spilrein. 1914 est une première charnière : il publie « Pour introduire le narcissisme » qui contient les prémisses de changements radicaux, annonce la pulsion de mort et la seconde topique (ça/moi/surmoi)., et son intérêt pour les psychoses. En 1915, il publie son manifeste théorique *Métapsychologie*. La guerre l'influence beaucoup, et il élabore la notion de pulsion de mort en 1920, année de la mort de sa fille Sophie. À partir de 1923 (« Le moi et le ça »), il ne publie plus de cas cliniques, et travaille à l'écriture d'une anthropologie psychanalytique. Il meurt en exil depuis un an à Londres, ayant fui l'Autriche à cause des nazis, grâce à sa fille et à la Princesse Marie Bonaparte (qui a fondé en 1926 la Société psychanalytique de Paris).

6. Bergson (1859-1941)

Contemporain de Freud et de Husserl à quelques années près, Henri Bergson est exactement, lui aussi, à cheval sur les XIXe et XXe siècles. Difficile de choisir où le situer préférentiellement ; et l'on ne saurait trop se souvenir à cet égard de sa conception continuiste du temps formulée sous le terme de « durée » qu'il théorisa avec une subtilité qui prête parfois à confusion et surtout au contresens, comme nombre de ses concepts (celui de corps, par exemple). Beaucoup se sont leurré, et nous allons tenter de ne pas tomber dans le panneau. Mais ce n'est pas toujours aisé. Bergson anticipe, ou plutôt amorce la réflexion sur de nombreux points qui seront développés au XXe siècle par d'autres, voire oubliés à tort. Mais une chose est certaine : Bergson s'intéresse de très près à la psychologie (et même

à la psychanalyse). En ce sens, il est vraiment le dernier représentant des philosophes psychologues, si l'on excepte Merleau-Ponty, qui, lui, est de plain-pied dans le XXe siècle.

a. Éléments biographiques

1859 : naissance à Paris le 18 octobre.

1877 : 1er prix au Concours général de mathématiques, son devoir sera publié dans les *Annales de mathématiques*.

1878 : il entre à l'École Normale Supérieure en même temps que Jean Jaurès.

1881 : il est reçu à l'agrégation de philosophie (2e ou 4e selon les biographes ; il suffirait de vérifier à l'ENS). Il est interrogé, pour sa « leçon » sur « Quelle est la valeur de la psychologie actuelle ? », un thème qui l'occupera longuement (cette même année, Théodule Ribot publie *Les Maladies de la mémoire*).

1884 : il enseigne à l'Université de Clermont-Ferrand et publie un recueil d'extraits commentés de Lucrèce.

1889 : il soutient sa thèse : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, publiée la même année. C'est sa première œuvre philosophique (qui prévient beaucoup des suivantes).

1890 : il est nommé au lycée Henri IV à Paris, où il enseigne jusqu'en 1898 (William James publie ses *Principes de Psychologie* cette année-là).

1896 : publication de *Matière et Mémoire*.

1898 : il est nommé maître de conférences à l'ENS.

1899 : *Le Rire* est publié dans la *Revue de Paris* de manière séquencée.

1900 : *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, est publié en livre, alors qu'il est élu au Collège de France à la chaire de philosophie grecque et latine (Freud publie *L'Interprétation des rêves*).

1901 : Bergson fait une conférence sur « Le Rêve » (qui sera reprise ultérieurement dans *L'Énergie spirituelle*).

1904 : il reprend la chaire de philosophie moderne du Collège de France à la suite de Gabriel Tarde. Publication d’un article important sur « Le paralogisme psychophysiologique » dans la *Revue de métaphysique et de morale*, qui dit beaucoup sur sa façon de penser les rapports du corps et de l’esprit.

1906 : publie l’article « L’idée de néant » dans la *Revue philosophique*.

1907 : il publie *L’Évolution créatrice*, qui lui donne rapidement une audience internationale (William James publie *Le Pragmatisme*).

Remarquons que les trois auteurs que sont Bergson, Freud et William James, se « suivent » de près, puisque *Le Rire* est publié six ans avant *Le Mot d’esprit dans sa relation avec l’Inconscient* (Freud, 1905), que Bergson fait une conférence sur « Le Rêve » un an après l’édition première de la *Traümendentung* de Freud, et que les livres de James *Principes de Psychologie* et *Le Pragmatisme encadrent* (avec celui de Ribot sur la mémoire, cinq ans avant celui de Bergson) encadrent, en quelque sorte, les publications de Bergson depuis le début.

1908 : Bergson rencontre James à Paris (deux ans seulement avant la mort de celui-ci et un an avant les conférences de Freud à la Clarks University en présence de James, avec qui il aura de longues conversations et constatera sa fatigue cardiaque).

1911 : alors que *L’Évolution créatrice* est traduite en anglais, il fait une conférence au congrès philosophique de Bologne sur « L’Intuition philosophique », et une autre à Birmingham sur « Vie et conscience » ; deux autres thèmes majeurs de son œuvre.

1912 : *L’Évolution* est traduite en allemand. Il fait une conférence à Foix sur « L’Âme et le corps », qui sera reprise dans *L’Énergie spirituelle* (Bretrand Russel publie « The Philosophy of Bergson » dans *The Monist*).

1913 : il effectue une série de cours à l’Université Columbia de New York et est élu président de la Society for Psychical Research.

1914 : est l’année où il est élu à l’Académie française (mais la cérémonie sera reportée à 1918, on sait pourquoi). Le 1er juin, ses ouvrages (sauf *Le Rire*, et ce n’est pas une plaisanterie !) sont mis à l’index par l’Église catholique de Rome.

1915 : Albert Einstein publie la *Théorie de la relativité générale*.

1917 : il part en mission diplomatique auprès du président Wilson, qui semble avoir joué son rôle dans l’entrée en guerre des USA.

1919 : il publie *L’Énergie spirituelle* et quitte l’enseignement.

1922 : il publie Durée et simultanéité et rencontre Albert Einstein le 6 avril lors d’un débat organisé par la Société française de philosophie.

1928 : il reçoit le Prix Nobel.

1930 : il publie son article « Le Possible et le réel » (Freud a publié l’année précédente *Malaise dans la Civilisation*).

1932 : il publie *La Pensée et le mouvant* alors que Gaston Bachelard publie *Le Nouvel esprit scientifique*.

1941 : Bergson meurt le 3 janvier, peu après s’être fait volontairement recenser comme juif.

Points forts de cette biographie :

1889 : la thèse. Le jury semble être passé à côté de la pensée fondamentale et originale de son travail, à savoir *l’intuition de la « durée » comme donnée immédiate de la conscience irréductible à l’espace et incomparable à lui*. Il est vrai que l’enjeu annoncé était celui de la liberté.

1896 : *Matière et Mémoire*, qui retiendra notre attention plus loin est un effort remarquable de psychologie et de métaphysique, en ce sens qu’il semble s’être donné l’intention, philosophique de nous mettre en garde contre le scientisme positiviste en psychologie. On pourrait le dire en

termes plus merleau-pontiens : il a voulu ne pas déraciner la psychologie de la pensée philosophique.

1907 : la publication de *L'Évolution créatrice* en fait un philosophe connu dans tout le monde occidental et témoigne de sa volonté de prise en considération, par la philosophie, de la théorie de l'évolution.

1922 : la publication de *Durée et simultanéité* témoigne de sa réflexion, depuis sa thèse, de son dialogue avec la physique, et en particulier les théories d'Einstein.

1932 : *Les Deux sources de la morale et de la religion* sont le résultat tardif de sa réflexion morale. Elle avait été entamée dans *L'Énergie spirituelle* en 1919, par une sorte d'élan à la fois spinoziste et émersonnien sur la « création de soi par soi » analogue à la joie de vivre.

1934 : *La Pensée et le mouvant* présente l'aboutissement de l'évolution de sa pensée.

b. Un philosophe original

Un certain nombre de paradigmes traversent la pensée de Bergson, disons-le, sa philosophie :

- Le **vitalisme** directement inspiré par Schelling (philosophie de la nature), mais sans l'insistance sur la souffrance propre à Schopenhauer, ou le « monstrueux » et la mort de Dieu nietzschéens. Cependant, le sens du mouvement conçu comme parcourant la nature entière « comme une conscience obscurcie et une volonté endormie » chez Schelling l'inspire, ainsi que son sens du concret.
- Il veut suivre la conception de Théodule Ribot de revenir aux faits, contre le spiritualisme (même s'il faut nuancer cette opposition chez Bergson).
- Il pense qu'il se doit de s'appuyer sur les grands philosophes de l'histoire de la philosophie, tout en regardant de près les sciences de son temps que sont la physique (avec Einstein), la psychologie (avec James, Ribot, Janet et Freud) et la biologie (de l'évolution).

- Il s’oppose à une rhétorique philosophique creuse et trouve le sens du concret dans la méthode aristotélicienne.
- Il œuvre à une revalorisation philosophique du psychologique et de la psychologie d’une part parce qu’avec sa conception de la « durée » concrète, il montre l’irréductibilité de la psychologie, d’autre part parce qu’il ne cesse d’insister sur l’importance de l’Inconscient.

Bergson part d’un intérêt qui nous semblerait presque désuet aujourd’hui pour la psychologie de Plotin (205-270), où il trouve une conception de l’âme qui peut se tourner vers l’Un comme vers les choses, pour fonder une réalité mobile et mouvante. Il y trouve aussi une façon de se tourner vers l’intériorité sans nier l’extérieur. La conception d’une pensée, plus précisément d’une intelligence qui est action lui vient de cet auteur latin.

c. Thèmes de la philosophie psychologique de Bergson

La philosophie de Bergson est rationaliste et cartésienne, mais il est hostile au positivisme matérialiste. Bergson est un philosophe vitaliste qui opère un retour aux « données immédiates de la conscience ».

- L’**intelligence**. Critiquant les philosophes intellectualistes qui prétendent accéder au réel par l’exercice de l’intellect seul (le kantisme) et le scientisme positiviste, Bergson s’interroge cependant sur la possibilité de saisir le réel. Il considère que l’intelligence humaine émane de l’*action* elle-même sur les objets du réel. Elle n’est pas une faculté spéculative ; elle est puissance active et relève de l’*homo faber :* elle fabrique des objets et en varie les exemplaires à l’infini. C’est donc aussi d’une conception de l’homme qu’il s’agit ici, qui s’oppose à l’*homo sapiens* (homme sage), ce qui est pour le moins anti-platonicien et singulier en

philosophie. On trouve ici l'influence du « pragmatisme » de William James (et l'influence est réciproque) : « Partons donc de l'action et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer » (*L'Évolution créatrice*, p. 154). L'homme est fait pour s'intéresser, non pas aux formes et aux flux, mais aux choses inertes qui l'entourent :

- *Nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus particulièrement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides* (*Ibidem*, p. 6).
- *L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication* (*Ibidem*, p. 140).

■ **L'intelligence et l'instinct**. Le monde est pour l'homme comme une réserve de matière inorganisée et immobile dans laquelle il puise les matériaux pour fabriquer ses outils. Instinct et intelligence sont deux façons distinctes de rencontrer l'inerte. L'intelligence se distingue de l'instinct, car ce dernier fournit la possibilité d'utiliser des instruments préconstitués (comme chez les insectes qui de vraies machines à tuer vivantes) ; il utilise des instruments complexes, spécialisés, parfaitement adaptés, mais dont la structure est invariable. De plus, l'instinct n'implique aucune conscience. En revanche, l'intelligence fabrique des instruments imparfaits et perfectibles, demandant souvent de l'effort à l'ouvrage comme à l'usage, mais qui ont l'avantage de la souplesse et de l'adaptabilité et même peuvent parfois servir pour des buts différents. Pour Bergson, et l'idée est originale : ces outils

réagissent sur leur inventeur en lui ouvrant des possibilités croissantes d'usages et de créativité.

- **Intelligence et conscience**. Bien sûr, l'intelligence fait appel à la conscience, que Bergson définit comme *inadéquation de l'acte à la représentation*. C'est en effet dans les ratages et la réflexion (le retour pensé) sur les échecs de l'utilisation de l'outil que naît *l'écart entre l'idée et la réalisation*. On peut se demander si Georges Canguilhem n'a pas trouvé très précisément ici l'origine de son idée de l'évolution de la science grâce aux échecs de la technique. L'*homo faber* vise un résultat idéal et conçoit l'outil qu'il souhaite adapter à la tâche imaginée, et doit sans cesse l'adapter, le modifier dans un aller-retour entre la pensée de l'acte et la réalité de l'outil et de sa visée. C'est là que naît et s'enrichit la conscience, dans une perspective évolutionniste mais aussi concrète. Bergson est le premier à saisir le lien étroit entre l'évolution et le concret d'une réalisation humaine, qui servira beaucoup à la première paléontologie.
- **Intelligence et analyse**. Si l'intelligence est une capacité à établir des rapports, des liens, elle est la faculté à tisser des liens entre les objets de la nature et entre l'intuition et les choses. Si l'on dit qu'elle vise à unifier ce qui lui semble désordonné, selon un mouvement que l'on trouve dans la théorie, il s'avère qu'elle est en réalité précédée par le mouvement inverse de l'analyse. Avant d'unifier, l'intelligence analyse : elle découpe, divise, distingue. Comme l'écrit Descartes dans la deuxième partie du Discours de la méthode (« Le Rationalisme ») : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Or, quand elle aborde la matière, notre intelligence la considère comme étendue continue : « L'ensemble de la matière devra donc apparaître à notre pensée comme une

immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrons » (*L'Évolution créatrice*, p. 157).

■ **Le Temps et la durée**. L'habitude d'analyser les objets dans l'espace nous rend inaptes à comprendre les phénomènes intérieurs continus :

Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace des phénomènes qui n'occupent point d'espace. (Essai, p. 1)

- Cette notion que Bergson a exprimée dès les premières lignes de sa thèse, que depuis au moins Zénon nous divisons l'espace pour penser, qui s'est muée en « habitude », est devenue désormais *projection* de nos catégories épistémiques construites (*a priori*) sur le réel. Elle viendrait brouiller une perception adéquate du réel. C'est le cas pour notre perception du temps. Si l'espace s'expérimente à l'extérieur de nous, comme les distances entre les objets du monde, le temps s'expérimente en intériorité. En conséquence, il est marqué par notre *affectivité*. Si l'on s'ennuie, il paraît long ; si l'on est joyeux, il semble court. Le temps est en quelque sorte élastique : une heure peut être vécue comme un instant, ou comme une éternité. La douleur, l'angoisse, la frustration, semblent jouer sur la durée du temps. Bergson a préféré nommer **durée** cette notion du temps en tant que poussée continue d'instants, à

l'opposé du découpage abstrait en unités mesurables qui réduit le temps à sa représentation spatiale.

- Bergson compare avec la musique dont la partition (littéralement) sépare les notes les unes des autres, alors même que quand le morceau est bien joué c'est une mélodie qui en ressort.
- La durée représente la continuité temporelle de la vie de l'esprit, alors que le temps objectif, le temps des montres et des horloges, est une idée mathématique et mécanique qui reflète les exigences de l'action.
- Ainsi, la durée n'est compréhensible que si l'on s'affranchit de l'espace, qui si l'on évite de vouloir l'analyser. Sinon :

Nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer. (Ibidem)

- Le temps vécu, le temps de l'inaction, la durée, sont donc incommensurables avec l'espace.

■ **L'élan vital**. Si :

L'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes […] *De fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multitude, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie.* (*L'Évolution*, p. 6)

■ **Le vivant et l'inerte**

Les rapports entre l'intelligence et le vivant sont difficiles : l'esprit est incapable de penser avec cohérence le continu, l'infini, le vivant, la liberté, etc., toute une série de réalités qui ne s'analysent ni ne se mesurent. Et d'ailleurs, Bergson considère que la philosophie moderne est scindée en deux à partir de Descartes et de Pascal, tous deux s'écartant de la

philosophie grecque (platonicienne comme aristotélicienne) : pour le premier le rationalisme met la pensée en position de volonté, de volonté consciente qui contrôle ; pour le second (esprit de finesse étant opposé à esprit de géométrie) l'intuitif est privilégié pour aller droit vers un résultat. Bergson oppose l'intelligence à l'intuition, la première étant motivée par le désir de transformer la matière à notre service et procède par analyse géométrique, par décomposition du réel. Elle se rend donc incapable de rendre compte de la continuité et du mouvement évolutif de la vie et de les comprendre. Bergson tient beaucoup à l'adéquation entre le mode de pensée et son objet. Il y a même ici une autre dimension à laquelle il opposera l'existence de l'Inconscient, et il reconnaît son propre héritage dans cette filiation issue du XVIIe siècle :

Enfin, au fond de la théorie cartésienne de la pensée, il y a un nouvel effort pour ramener la pensée, au moins partiellement, à la volonté. Les philosophies « volontaristes » du XIXe siècle se rattachent ainsi à Descartes. Ce n'est pas sans raison qu'on a vu dans le cartésianisme une « philosophie de la liberté ». (« La philosophie française », 1915, p. 15)

Mais à côté au-dessous de la tendance rationaliste, recouvert et souvent dissimulé par elle, il y a un autre courant qui traverse la philosophie moderne. C'est celui qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot « sentimental » dans l'acception que lui donnait le XVIIe siècle, et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive. (*Ibidem*, p. 17)

De quoi nous parle ici Bergson ? Il souligne que le rationalisme n'est pas seul ; ce n'est pas la seule façon de penser. Dans ce texte de 1915 où il présente à l'exposition de San Francisco « La philosophie française », il met en évidence d'une part deux types de clivages, d'autre part sa propre position, qui leur est

transversale. D’une part, nous avons le clivage entre d’un côté une philosophie *rationaliste* dont Descartes emprunte les principes à la géométrie qu’il a lui-même inventée et qu’il étend à partir d’un remaniement de la physique et des mathématiques qui va influencer la science, les sciences de la nature jusqu’à aujourd’hui ; de l’autre côté la philosophie intuitionniste de Pascal, qui va droit au but et s’embarrasse pas nécessairement de la raison. On voit bien que Kant est entre les deux, mais c’est autre chose (et Bergson ne reconnaît guère l’idéalisme allemand). D’autre part, second clivage au sein cette fois de la philosophie même de Descartes, nous avons ce que Bergson nomme une « philosophie de l’esprit » (sous-jacente au rationalisme géométrique dans les sciences) : « Au-dessous de cette philosophie de la nature, on trouverait maintenant une théorie de l’esprit ou, comme dit Descartes, de la « pensée », un effort pour résoudre la pensée en éléments simples ; cet effort a ouvert la voie aux recherches de Locke et de Condillac » (*Ibidem*, p. 14), et alors « la pensée existe d’abord […] la matière est donnée par surcroît et pourrait, à la rigueur, n’exister que comme représentation de l’esprit. Tout l’idéalisme moderne est sorti de là, en particulier l’idéalisme allemand » ; puis nous avons cette philosophie « volontariste » (« au fond de la théorie cartésienne ») dans laquelle Bergson semble se reconnaître : « Courant de pensée philosophique accordant la primauté de la volonté sur l’intelligence et de l’action sur la pensée intellectuelle » (note 4, p. 14-15). Pour Bergson, donc, chez Descartes, on trouve une philosophie rationaliste qui procède par méthode géométrique, contre l’esprit de finesse pascalien (méthode intuitive), et une « théorie de l’esprit » qui fournit à Locke et Condillac les conditions de l’empirisme en négatif et à Kant et Hegel le fondement de l’idéalisme ; mais « au fond », c’est-à-dire

en contrebas de la philosophie cartésienne, réside une pensée de la volonté et de l'action subjectives qui détrône la pensée intellectuelle. Et en effet, Bergson écrit : « Notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif », puis qu'elle ne peut se représenter elle-même ce qu'elle est, alors qu'elle est toute action (*L'Évolution créatrice*, voir plus haut). Pour Bergson, l'intelligence a ses limites en tant que faculté intellectuelle, mais elle est dirigée par l'action dans le monde et prouve ses effets dans la création des outils. Ce qui signifie que l'intelligence est un prolongement du corps, pour Bergson, nous y reviendrons.
On peut aussi être surpris par ce rapprochement que Bergson n'avoue pas avec un autre philosophe qui s'est également opposé à l'idéalisme, mais un philosophe allemand, Nietzsche. Pour ce dernier, l'homme sent bien que le vivant lui échappe : son sens lui échappe. On retrouve évidemment cette idée dans la philosophie de Camus, qui parachèverait un lien entre Nietzsche et Bergson. Camus serait-il un philosophe de l'Inconscient qui s'ignore ?
C'est seulement par contraste entre la vie et l'inerte qu'on peut la comprendre. Car demeurant tel qu'en lui-même, l'inerte est entièrement déterminé. Il est sans passé et rien ne s'y crée ; à moins qu'une force extérieure à lui ne diffracte son unité en parties éparses et les déplace. En revanche, pour un être vivant, exister n'est pas se maintenir dans l'entropie et tel quel : mais à changer continuellement en une mouvance adaptative et créatrice de soi, indéfiniment.
Le vivant ne traverse pas le temps dans son immuabilité de chose inerte (qui peut certes subir les pressions de son environnement) : le vivant dure, ce qui signifie qu'il s'adapte et modifie même son environnement. C'est une

forme de communication qui fera dire plus tard que pour les êtres vivants, on ne peut pas ne pas communiquer (Watzlawick).

Aussi, l'intelligence humaine se sent-elle nettement plus à l'aise avec les choses inertes qu'elle peut analyser et modifier, donc tendre à contrôler. C'est pourquoi les humains peuvent avoir par ailleurs la volonté de chosifier d'autres êtres vivants (y compris humains) afin de les contrôler selon leur bon vouloir. La vie, elle, en tant que telle, est un jaillissement constant de nouvelles formes d'émergences qui ne se laissent pas enfermer dans l'analyse géométrique. La vie, c'est l'indéterminé et l'imprévisible : la notion récente d'émergence (traduite du terme anglais « *enactment* ») qu'utilisait un psychanalyste comme Serge Lebovici pour penser une praxis de psychothérapie du bébé en présence de sa famille est également validée aujourd'hui par la collaboration étroite entre certains neuroscientifiques et certains psychanalystes (Ansermet, Magistretti, 2010 ; 2016).

L'évolution

Bergson soutient l'existence d'un élan vital ; pour lui la vie est évolution, mouvement évolutif sous-tendu par une impulsion originaire, à l'instar du vitalisme de Schelling : « Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes, à l'intérieur de ce monde, représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité » (*ibidem*, p. 248). Conception étonnante pour nous aujourd'hui, entre vitalisme et spiritualisme, en fait : il s'agit d'un récit imaginaire situé entre données scientifiques et spéculation. Au lieu de régler un problème par une seule et unique action concentrée sur un obstacle, le vivant

réagit par la profusion de moyens divers. Dans cette perspective, évolutionniste, elle crée ainsi des organismes de plus en plus complexes et se développe dans des directions divergentes. La vie est mue par une puissance continue, développe une force explosive et fragmente ses formes en espèces et en individus différenciés. Cette conception presque échevelée de l'évolution est évidemment fausse et ne tient absolument pas compte des travaux pourtant connus de Claude Bernard sur l'homéostasie, comme des travaux sur l'hérédité, mais il a l'intérêt d'insister sur la dimension d'indétermination finale. L'élan vital n'est pas un mouvement uniforme dont on pourrait prévoir l'aboutissement en en connaissant la formule. Il est « Une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial » (p. 106). Ce qui réunit les êtres vivants, ce n'est pas une unité de formes (Platon), mais c'est l'unité du mouvement qui les anime (Schopenhauer). Il n'y a donc pas de finalité de la vie. Mais la vie cherche à se dépasser elle-même alors que sa forme est somme toute limitée. C'est la conséquence. Elle produit des efforts considérables pour se maintenir en devenir contre l'entropie au milieu de l'inerte (cf. Freud) et remonte ainsi à contre-courant les mois de la matière : « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière » (p. 127) ; conception absolument identique de celle d'auteurs comme Ansermet et Magistretti pour les neurosciences, qui nous fait souvent dire que cette dernière discipline ne fait, elle, que répéter de façon entropique des conceptions précédentes (comme sa référence récurrente à l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* que Freud a rédigée entre 1895 et 1896 !). La profusion de la vie échappe à l'intelligence, parce qu'elle est trop indéterminée ; et celle-ci n'admet pas que l'activité vitale soit « une réalité qui se fait à travers celle qui se

défait » (p. 248). On retrouve de manière implicite et sans doute impensée chez Bergson des thématiques qui ne sont pas sans évoquer, mais de façon tangentielle seulement, la notion de pulsion de mort freudienne, synonymes de nirvâna, ou d'entropie.

Ordre et désordre

L'intelligence humaine se trouve donc face à la vie comme face à un ordre auquel elle ne s'attend pas : un ordre qui lui paraît être un désordre. Encore une affirmation paradoxale, puisqu'on a peine à imaginer comment une évolution de la vie par profusion indéterminée pourrait générer de l'ordre. Mais pour Bergson, la notion d'ordre est toute relative : pour le partisan d'un certain ordre, les autres ordonnancements sont des désordres, l'intelligence de chacun classe les choses différemment. Il y a toujours un ordre, et qualifier de désordre traduit notre déception par rapport à une attente : « D'une manière générale, la réalité est ordonnée dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée. L'ordre est donc un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se trouvant dans les choses » (*Matière et mémoire*, p. 224). On retrouve ici la notion de projection de l'intelligence dans le réel ou dans les faits et contrairement à Nietzsche, la conviction qu'il y a un ordre dans la vie. L'intelligence agit ainsi à cause de son incompréhension du vivant et de son évolution, car elle se représente la vie comme une série d'états séparés (on revient à la notion de la durée qui structure la pensée de Bergson depuis ses débuts). Elle n'assimile pas le nouveau, l'imprévisible et la création : « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie » (*Ibidem*, p. 166). C'est une définition que certains trouvent paradoxale de l'intelligence :

Créée par la vie dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? Déposée en cours de route par le mouvement évolutif, comment s'appliquerait-elle le long du mouvement évolutif lui-même ? Autant prétendre […] *que le galet sur ma plage dessine la forme de la vague qui l'apporta ? (L'Évolution, p. VI).*

Il est ici très clair qu'à rester, en fait, dans un carcan spiritualiste dont il n'est vraisemblablement pas conscient, Bergson interprète l'évolution comme pilotée de l'extérieur des êtres vivants : dans ces lignes, l'intelligence a été déposée en l'homme ; et alors, en effet, ne lui appartenant pas, mais étant une sorte d'instrument en soi, elle n'a pu elle-même évoluer jusqu'à s'affranchir d'elle-même en se dédoublant comme le décrit Platon dans la parabole de la caverne. Cette « métacognition » dirions-nous aujourd'hui, n'est pas pensée par Bergson, ce qui nous montre que quelque chose du *Cogito* lui échappe, ce sur quoi nous allons bientôt revenir avec la critique que fait Merleau-Ponty du bergsonisme.

Faut-il faire un lien entre cette conception peu juste de l'intelligence humaine chez Bergson et sa méfiance à l'égard du langage ? Il nous est difficile de le dire, mais il est nécessaire d'en dire quelques mots. Parmi les limites de l'intelligence, ce sont les désignations elles-mêmes et les mots en particulier, qu'il faut accuser, selon Bergson : la fonction de désignation des choses nous donne une certaine maîtrise sur le monde. Savoir le nom des objets nous permet de mieux communiquer avec les autres à leur propos et nous permet d'agir plus efficacement. Tant qu'un objet n'est pas nommé il n'est pas intégré à notre réalité. Cependant, les mots ne sont pas toujours exacts, ils sont limités, peuvent être utilisés de façon

rhétorique. Bergson n'a eu de cesse d'insister sur les limites du langage qui, malgré son utilité pratique, ne permet pas de nommer chaque chose dans sa singularité, ni les sentiments intérieurs dans leur individualité. Le langage est, pour Bergson, comme un *voile* entre la réalité et nous. Cette tromperie des mots est dénoncée par lui en philosophie et dans tous les jargons. D'où sa volonté d'employer dans sa propre écriture et sa parole les mots du langage ordinaire, mais avec clarté et franchise. Il se méfie du *pouvoir* lié à l'utilisation des mots. Pour lui, pour lever le voile des mots entre la réalité et nous : il y a l'art.

d. À propos de Matière et mémoire

Comme le fait remarquer Merleau-Ponty dans son cours de préparation à l'agrégation donné à Paris et à Lyon l'année 1947-48, le point de départ de cet ouvrage est qu'il existe : « Des tons différents de la vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre *attention à la vie* ». Bergson distingue le niveau de l'action et celui du rêve et s'intéresse à notre attention à la question de la vie. Pour Merleau-Ponty, Bergson « n'a pas traversé pour son compte la philosophie kantienne » (Merleau-Ponty, p. 79).

Le premier chapitre énonce une conception biologique du corps, une neurophysiologie qui se pose en tant que conception philosophique du *sujet agissant*. Ce dernier est mis en présence du monde par son corps (cf. Nietzsche) : « Bergson vise à restaurer le corps dans son débat avec le monde, et non tel que l'analyse isolante de la science nous le livre, dissocié entre pôle sensitif et pôle moteur » (*Ibidem*). Dans une étonnante proximité avec un certain Nietzsche, Bergson insiste sur la position du corps en tant que « centre d'action réelle » du sujet, ce qui nous apparaît

quand on adopte une certaine hauteur sur le lien du corps-sujet avec son entourage.

Contrairement aux objets inertes (qui sont traversés par des forces extérieures), les êtres vivants, par leur corps, s’affirment comme distincts, et retiennent l’excitation, ne lui répondant qu’après un certain temps et de manière imprévisible. Le corps exprime sa façon de traiter les événements, les objets du monde, selon sa propre perspective (ce que ces événements et ces objets sont – ou représentent pour lui) : « L’organisme vivant, par cela même qu’il est un centre d’action réelle, est un centre de perspective », écrit Merleau-Ponty, dans une formule étonnamment nietzschéenne qui ne contredit pas Bergson : « Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l’action possible de mon corps sur eux » (*Matière et mémoire*, p. 172).

Mais en amont, dans la préface de la septième édition (1911) de son ouvrage, Bergson nous rappelle que si c’est le thème de la mémoire qu’il y explore de façon privilégiée, le cadre est bien celui des rapports entre matière et esprit, entre cerveau et pensée ; autrement dit : « le problème de la relation de l’esprit au corps » (Merleau-Ponty, p. 4). Négligeant un peu, ou plutôt réduisant à une allusion la façon dont Aristote voyait l’âme instrumentaliser le corps, Bergson relève que « de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral (comme le manteau au clou et pas davantage dans un rapport d’essence), on ne peut conclure au parallélisme des deux séries psychologique et physiologique » (Merleau-Ponty, p. 5).

Or, ici très précisément, Bergson nous met en garde contre les raccourcis courants : « Car si la science interprète la solidarité, qui est un fait, dans le sens du parallélisme, qui est une hypothèse (et une hypothèse assez peu intelligible) […] c’est pour des raisons d’ordre philosophique » (*Matière et mémoire*, p. 5). Et ici Bergson est fort peu vindicatif dans les mots, puisqu’il aurait pu

employer un autre mot que « philosophique », ce qui est attesté par son propre commentaire en note : « Sur ce dernier point, nous nous sommes appesantis plus particulièrement dans un article intitulé : “Le paralogisme psychophysiologique” » (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1904). Il termine le paragraphe par une évocation assassine et claire du positivisme, qu’il exècre :

> *C’est parce qu’elle a été habituée par une certaine philosophie à croire qu’il n’y a pas d’hypothèse plus plausible, plus conforme aux intérêts de la science positive. (Ce qui compte pour Bergson est que) l’état psychologique nous paraît, dans la plupart des cas, déborder énormément l’état cérébral. (Matière et mémoire, p. 6)*

Pour lui, l’état cérébral « indique » le déroulement du psychologique : il fournit des indices, comme pour une enquête. Si un homme, doté d’une « intelligence surhumaine » parvenait à observer ce qui se passe dans l’organe cérébral, alors :

> *Il ne serait éclairé sur ce qui se passe dans la conscience correspondante que tout juste autant que nous le serions dans une pièce de théâtre par les (seuls) allées et venues des acteurs sur la scène. (Ibidem, p. 6)*

Cette métaphore nous intéresse à plus d’un titre, parce qu’elle illustre parfaitement la confusion entre fait et hypothèse qui caractérise tout parallélisme psychophysiologique qui relève en effet du paralogisme. L’exemple actuel de l’usage, par certains chercheurs, de l’imagerie cérébrale (entendons « image par résonance magnétique », IRM ou scanner et *tutti quanti*) : on a remarqué chez certains sujets dépressifs, par exemple, l’activation particulière de certaines zones cérébrales à l’évocation de certaines émotions. La pensée, telle qu’elle

est exprimée par chacun de ces sujets, révèle bien des caractéristiques en termes d'affects, de représentations, de modes d'organisation de la cognition ; or, l'observation de l'activation de ces zones cérébrales (aujourd'hui possible) ne nous donne absolument aucun renseignement sur ces pensées. Le paralogisme repose sur une confusion et une inversion des termes. Il ne s'agit pas même ici de relation de causalité.

Bergson nous amène donc à l'idée que plus on se rapproche de la réalisation d'une action dans le monde plus le niveau psychologique est élevé. On retrouve cette idée de hiérarchisation des « hauteurs » psychologiques dans sa thèse : « l'analyse psychologique doit se repérer sans cesse sur le caractère utilitaire de nos fonctions mentales, essentiellement tournées vers l'action » (*Ibidem*, p. 9) qui constitue l'un des principaux axes de sa pensée, avec l'intuition et la durée. L'inspiration, ou l'influence du pragmatisme de James est très lisible ici.

Le titre du premier chapitre nous renseigne sur la dimension active du processus de perception : « De la sélection des images pour la représentation. Le rôle du corps ». Les images doivent être prélevées au réel puis fournir à la représentation ses contenus. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « La perception n'est pas une simple inspection des choses : c'est une anticipation exercée par le corps » (Merleau, p. 84). On ne s'attendrait pas à un autre commentaire de la part de celui qui a soutenu sa thèse *Phénoménologie de la perception* deux ans avant de prononcer ces mots. Telle que la décrit Bergson, la perception est un aller-retour extrêmement mobile, mobilisé, justement, par des *affections* qui se situent dans mon corps, à l'interface entre moi et l'extérieur. Or, mon corps est défini par Bergson comme une « image » pour moi, au même titre que les objets qui m'entourent. Pour Bergson, l'*image* est un concept-limite, pourrait-on dire,

entre réel et subjectif. Je ne perçois toujours que des images.

Chez Bergson, la perception contient la virtualité d'un agir. Elle est donc conçue comme un creux dans lequel s'élabore la conduite humaine. Le corps, lui, est le « centre d'action réelle » à destination pratique, espace intermédiaire cependant, entre les impressions et les mouvements choisis. Mais on est frappé, chez Bergson, par le manque d'épaisseur de cet intermédiaire.

e. La méthode

Ayant horreur de tout formalisme, Bergson ne rejette pas toute méthode, mais s'en défend et ne s'en fait pas un chantre. Selon lui, il est vain d'isoler une seule méthode alors qu'on s'intéresse à divers contenus. Aussi serait-il faux, à l'en croire, de considérer l'*intuition* comme la méthode bergsonienne par excellence ; cependant, et même s'il ne se laisse pas enfermer dans un système : « Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité » ; et il écrit dans *La Pensée et le mouvant* : « Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique » (p. 849).

L'intuition est probablement plus une manière qu'une méthode, et non une architecture systémique ; et la méthode doit s'accommoder à son objet d'étude (le vivant, l'humanité) et ne pas constituer un système à lui imposer. La métaphore du vêtement ajusté est sans doute la meilleure, comme le remarque Jean-Jacques Guinchard dans « Bergson ou la pensée du résultat » (2013) quand il commente l'article de Bergson « L'intuition philosophique » repris dans *La Pensée et le mouvant*.

f. Bergson, et après ?

Il est notoire (et notoirement surprenant) que la plupart des histoires de la psychologie évince carrément Bergson. À

ceci plusieurs raisons sans doute, et pour nous plusieurs hypothèses, qu'il ne nous intéresse pas de tester, mais qu'il est honnête de poser. La première est que nombre de ces histoires ne sont pas écrites par des philosophes, pour les histoires récentes tout du moins. D'ailleurs, du temps où la psychologie était encore, en France en tout cas, incluse dans la discipline philosophique, sur le plan académique, les manuels de classe terminale et les traités pour la philosophie à l'université comportaient leurs sections de psychologie, avec Bergson. Pour nous, cette perte est significative de l'erreur qui a consisté à séparer les études de psychologie des études de philosophie. Nous reviendrons sur cette question importante plus loin. Une autre hypothèse est que la philosophie de Bergson, et donc la psychologie qu'elle englobe, sont d'une part complexes, d'autre part ambiguës. Ces deux aspects ont fait l'objet de critiques puissantes de la part de ses successeurs : au premier plan Bachelard pour l'épistémologie de la durée, Merleau-Ponty pour ka psychologie de la perception. On peut ajouter un certain désintérêt de la part du courant phénoménologique, plus inspiré par Husserl à cause peut-être de ses origines germaniques ; et une distance importante avec le courant de philosophie existentielle.

Pourtant, Bergson peut être considéré, à bien des égards, comme psychologue, quand on prend en considération les thèmes auxquels il s'intéresse. Avec le recul, il est aujourd'hui légitime de constater qu'il a posé des questions qui ne nous intéressent à nouveau que depuis peu, depuis que nous avons davantage de moyens d'y répondre (même si c'est partiellement).

g. Critique de Bergson par Merleau-Ponty

La thèse de Merleau-Ponty ne comporte que deux références à Bergson (*Matière et mémoire* et *L'Énergie spirituelle*) alors qu'elle en comporte onze pour Husserl. Il s'agit bien sûr d'une phénoménologie : *Phénoménologie de*

la perception (1945). Mais dans les notes de cours reprises par les éditions Vrin que Merleau a données pour la préparation à l'agrégation durant l'année 1947-48, il fait un commentaire critique de Bergson très intéressant, certes très dense. D'une certaine façon, il est vrai qu'il enterre Bergson après s'être appuyé dessus, mais n'est-ce pas là un procédé habituel qui permet la créativité philosophique : Platon contre les Sophistes, Aristote contre Platon, Nietzsche contre Schopenhauer, etc. ? Or, si ici Merleau-Ponty sait gré de l'effort de Bergson de « restaurer le corps dans son débat avec le monde », contrairement à « l'analyse isolante de la science » et de lui reconnaître sa position (et sa fonction) de « centre d'action réelle » (*Matière et mémoire*, p. 182). On peut d'ailleurs y voir encore un rapprochement avec le perspectivisme nietzschéen, selon nous, que ne note pas Merleau-Ponty.

> *La perception n'est pas une simple inspection des choses : c'est une anticipation exercée par le corps. Si nous faisons abstraction des apports de la mémoire* [...] *il reste une « perception pure » qui installe le corps dans les choses. Elle ne se passe pas en nous, mais là où elle a l'air d'être, au milieu du monde, au-dehors. La science n'est donc pas compétente pour établir la théorie objective de la perception, car elle repose sur cette perception même. La science nous renvoie au monde perçu, préalablement donné ? (Merleau, 1945, p. 84)*

Cette remarque de Merleau-Ponty est particulièrement intéressante par rapport à la question de la représentation, car il sous-entend (mais l'implicite est suffisamment clair) ici que c'est la mémoire qui soit capable de faire passer l'image d'une chose dans le monde, telle que préalablement perçue par l'avancement du corps dans le monde, au statut de représentation. La science, par conséquent ne peut « être compétente » ni pour rendre compte de la

perception puisqu'elle n'est pas corps, ni pour former des représentations du réel puis qu'il lui est impossible de percevoir. Et Merleau-Ponty de souligner que :

Bergson répudie le réalisme des savants, qui cherche à engendrer la conscience, à la déduire. Nous n'avons pas à ‘‘déduire la conscience” (il cite Bergson), car ‘‘en se donnant le monde matériel, on s'est donné un ensemble d'images” (ibidem). Il n'y a pas d'en soi qui ne soit déjà un pour moi. Dans la voie où s'engage Bergson, tout esse est déjà perceptii. (Merleau, p. 85)

Nous voyons bien arriver le glissement qui chez Bergson disqualifie la conscience, dans la mesure où il y a chez lui identité d'être et de perception, ce qui constitue quand même un problème que met en évidence Merleau-Ponty à juste titre, problème qui va plus loin que la question de la science et de son rapport à la notion de conscience.

Il ne cherche pas vraiment la situation du sujet dans l'être le point de départ de la connaissance de l'être par le sujet, mais se place directement dans l'être pour introduire ensuite le découpage perceptif. Ni Bergson ni les psychologues qu'il critique, ne distinguent la conscience de l'objet de la conscience. (Merleau, p. 85)

Bergson ne se donne pas les moyens de la *médiation représentative*. Notons que, pour Merleau-Ponty, l'« objet de la conscience » est la représentation. Et c'est le sujet qui la construit, par l'action même de la perception. C'est tout l'enjeu de son travail sur *Le Primat de la perception* (1933) qu'il rappelle ici, commencé plus de dix ans avant la publication de sa thèse. Plus encore : « Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle » (Merleau, 1933, p. 85). Et d'ajouter, mais c'est une redondance, qui a cependant le mérite d'introduire la question du moi :

Même difficulté pour expliquer ce qu'est le moi qui perçoit : Bergson se le représente comme un mélange de perception et de souvenir, la condensation d'une multiplicité de mouvements, une ''contradiction'' de la matière. (Ibidem)

La critique semble sévère, et elle l'est. Elle est surtout juste, quand il s'agit de constituer une psychologie qui prenne en considération un *sujet* pensant certes, mais dans une *intentionnalité*, sans laquelle il demeure un être inerte, au fond. La contradiction de Bergson avec lui-même nous devient ici flagrante et surtout nous empêche la fondation d'une véritable psychologie.

Il y a chez Bergson cette idée étrange que nous percevons le monde (et nous-mêmes) qu'en tant qu'*images*. Finalement, c'est une façon de penser très platonicienne. Mais la perception et le corps sont la même entité : le corps en tant que « centre d'action réelle » est « dans l'ensemble du monde matériel une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence ; peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il perçoit » (*Matière et mémoire*, p. 352). Il est « coextensif à la matière [...] il va jusqu'aux étoiles » (*ibidem*). Corps, images, matière, monde, sont égaux, ce qui, évidemment, rendent absolument impensables et la conscience et le sujet, et l'intentionnalité. Surprenante philosophie qui nous empêche de penser plutôt qu'elle ne nous en suscite le désir. Comme le remarque Merleau-Ponty : « Il aurait fallu montrer que le corps est impensable sans la conscience, car il y a une intentionnalité du corps, et que la conscience est impensable sans le corps, car le présent est corporel » (*ibidem*, p. 86).

Pour Bergson, la, conscience relève d'un découpage, su découpage d'un monde d'images en soi. C'est une sorte de philosophie plate qui ignore la philosophie réflexive, et

paradoxalement, cela attire l'attention de Bergson sur la façon dont conscience et objet sont liés. Car, si pour Kant ils l'étaient, avec une conscience du lien sujet-objet, prégnante sur l'objet, pour Bergson, la conscience et la chose sont liées de façon *simultanée*, non plus avec une primauté de la conscience sur l'objet. Mais pour Bergson, la perception n'est pas constituante : il n'est pas de *sujet* de la perception. Le monde devient donc, avec Bergson, un *spectacle* : le sujet est *soustrait* ici. Le sujet observe le monde, il n'y est pas partie prenante ; il est « réalisé par *soustraction* », écrit Merleau-Ponty (p. 87). Le sujet s'en trouve conçu à travers le monde. Et finalement, ici, le passé disparaît pour le sujet, ce qui signifie que la mémoire en aucun cas n'est constituante du sujet. Elle est une sorte de « réservoir » échappant à la conscience, proche du *subconscient* de Pierre Janet ; ce qui est congruent avec la conception fixiste de l'inconscient par Bergson, comme le note Merleau-Ponty. Le corps, c'est le présent, pour Bergson, et n'étant lui-même qu'une image pour la conscience, il ne peut produire de la mémoire. La mémoire ne se situe donc pas du côté de la matière cérébrale, et pourtant le corps occupe cette « fonction centrale ». La mémoire est donc double chez Bergson et occupe une position limite. La mémoire échappe à la subjectivité dans la mesure où celle-ci n'est qu'une simple fonction de *représentation*. Le passé survit dans les choses, mais puisque les choses ne peuvent être appropriées par un sujet, le passé peut s'incarner directement dans le corps : « La mémoire du corps demande ma médiation de la mémoire pure [...] Tantôt Bergson donne tort à l'esprit, tantôt il donne tout au corps » (p. 92).

Finalement, Bergson se ferait-il piéger ici par sa propre intention philosophique ? C'est ce que semble suggérer Merleau-Ponty.

Conclusion

Si pour Bergson « Le XXe siècle sera celui de l'Inconscient », on assistera hélas davantage à une lutte acharnée pour le faire reconnaître, qui se poursuit au XXIe. Le philosophe français reconnaissait la valeur des travaux de Freud que même un Janet refusait, probablement par une sorte d'envieuse amertume, mais péchait par optimisme. En revanche, Bergson était l'homme du courage, comme en témoigne son geste hautement symbolique quelques jours avant sa mort. Mais Bergson disposait sans doute d'un « optimisme de combat », à l'instar de celui, plus récent, que Michel Serres souhaitait mettre en avant chez lui-même dans sa façon d'appréhender l'avenir des futures générations du XXIe siècle.

Le XIXe siècle fut celui des avancées scientistes, technologiques, et mercantiles, mais aussi celui de certaines utopies qui verront leur destin se muer en horreurs totalitaires. C'est ce XIXe siècle qui dévalorisait l'Humain, comme l'ont vu Nietzsche et Thoreau, différemment mais certainement. Le XXe allait en être l'héritier malgré lui. La psychologie y a cependant joué un rôle important, mais ambigu, puisqu'elle est tout autant le produit d'un individualisme qui s'est révélé destructeur que productrice d'un certain souci de l'autre en sa dimension pathique ou souffrante, comme l'ont montré certains travaux intermédiaire entre les deux époques, comme ceux de Max Scheler (1874-1928), dont certains titres sont éloquents : *La Pudeur* (1913), *Le Sens de la souffrance* (1922), *L'Homme du ressentiment* (1915), *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie affective* (1913). Mais le XXe siècle est marqué par ses deux guerres mondiales, que la première débute et que la seconde troue. C'est là, peut-être l'intuition de Bergson d'avoir anticipé que ce siècle serait celui des résurgences du monstrueux au bord duquel s'est arrêté Nietzsche. La reconnaissance de l'Inconscient est un enjeu vital pour les

humains et même, découverte fin de (XXe) siècle, de leur environnement.

PARTIE IV

PÉRIODE CONTEMPORAINE & XXIe SIÈCLE

CHAPITRE VII

DE L'INCONSCIENT AUX SCIENCES COGNITIVES

On l'a vu, nous avons choisi de dérouler une histoire de la psychologie par périodes et par auteurs. À cet égard, le XXe siècle et le XXIe siècle ont vu s'opérer un changement progressif mais notoire. À partir des années soixante-dix, ce ne sont plus des « noms » qui font l'histoire de la psychologie, mais des luttes entre champs disciplinaires, dont les institutions sont les véritables représentants. La société occidentale s'est considérablement institutionnalisée et écrase les sujets ; retournement de l'individualisme contre lui-même qui donne raison à Foucault : après la mort de Dieu avec Nietzsche, la mort de l'homme. Dans ce chapitre sur le XXe siècle, que nous différencions du XXIe siècle, et on comprendra pourquoi en lisant ce dernier, nous allons faire une distinction entre l'évolution chronologique et l'évolution thématique (qui, elle-même, reprendra ici une évolution historique permettant de récapituler, en les précisant, des points précis qui définissent la psychologie dans son essence). C'est pourquoi, après avoir exposé l'histoire de la psychologie phénoménologique et existentielle, puis celle de la psychanalyse et de la psychophysiologie au XXe siècle,

nous exposerons les thèmes transversaux qui suscitent la réflexion épistémologique et politique autour des croisements entre neurosciences et psychanalyse d'une part, entre la psychologie en tant que connaissance ou science humaine et que pratique spécifique de femmes et d'hommes qui la pratiquent dans des champs divers.

Mais en amont, nous ne pouvons faire l'impasse sur les questions posées sur Canguilhem, auxquelles le XXe et le XXIe siècle n'ont pas su répondre de manière définitive, ce qui ne laisse pas de nous inquiéter : la psychologie penche-t-elle du côté de la Seine et de la préfecture de police ou bien remonte-t-elle vers la Sorbonne ? N'existe-t-il pas une troisième voie où elle s'épanouirait avec davantage d'indépendance et de créativité, voire de liberté, sans allégeance policière et sans aliénation universitaire ?

On ne peut douter que Freud ait fait mentionner par son éditeur la date de 1900 à son *Interprétation des rêves*, pourtant sous presse en 1899, afin de lui donner un statut de commencement d'une science nouvelle, celle du XXe siècle, conforme au vœu de Bergson sur un siècle de l'Inconscient. Moment fort de l'Histoire de la Psychologie, s'il en est, l'édition de l'ouvrage majeur de Freud, inaugure un siècle qui, en effet, donnera une place importante à la Psychologie, mais seulement à cette psychologie des profondeurs, à la fois clinique et sociale, que Freud appelait de ses vœux. Non, la Psychologie continue son histoire bigarrée et complexe. La Psychologie phénoménologique, des courants qui se voient eux-mêmes comme scientifiques, et des courants pragmatiques ou « humanistes » s'y développent. Le XXe siècle commence, cependant, en matière de Psychologie, selon nous, qu'après la première guerre mondiale, et c'est en réalité même le cas chez Freud lui-même, puisque ce qu'il est convenu d'admettre comme le tournant de 1920, étayé par un « obstacle épistémologique » lié à la répétition et à la mort, constitue à lui seul une révolution à l'intérieur même du cadre

théorique de la psychanalyse. L’intérêt qu’il porte dès 1914 (sans doute depuis un certain temps, mais il en témoigne alors) pour le « narcissisme » témoigne d’une part d’un rapprochement avec les pathologies dont s’occupent davantage les psychiatres et remonte à 1911, date de son article sur le président Schreber. En une décennie, le curseur se déplace, pour Freud, des psychonévroses de défense aux troubles graves de la personnalité (« névroses narcissiques », selon ses termes) et psychoses (qu’il qualifie souvent de paraphrénies, mais aussi la mélancolie, voir son article de 1915 sur ce thème). La dimension régressive du narcissisme, qui nécessitera plus tard de distinguer narcissisme primaire et narcissisme secondaire, selon le type d’identifications (narcissiques ou objectales) constitutives de la formation du Moi, préoccupe Freud (Freud, 1914) car il y trouve une contradiction entre conservation et destructivité qui l’amènera progressivement à tendre vers une seconde théorie des pulsions (Freud, 1920), sous l’influence de Sabina Spielrein, cette jeune psychiatre qui lui a fait comprendre l’aspect pathologique de la personnalité de Jung (Carotenuto, 2004). La répétition mortifère est à l’œuvre chez certains patients, nombreux, et rend le travail interprétatif, sur le mode symbolique élaboré dans *L’Interprétation des rêves*, inefficient. C’est cet obstacle technique et épistémologique à la fois, qui sous-tend le remaniement sans doute le plus important de la psychanalyse, du temps de Freud, après le passage d’une psychobiologie à la psychanalyse entre 1895 et 1897. Et pourtant, si la psychanalyse est devenue aussi une psychologie sociale depuis *Totem et tabou* (1912), ce questionnement sur la valeur de la mort dans la vie au sein des symptômes, dans les formes plus graves de souffrance psychique, ouvre la voie (il est vrai explorée plutôt depuis la mort de Freud) à une nouvelle relation entre psychologie et biologie. Très récemment, des modèles comme celui de l’apoptose, qualifié souvent métaphoriquement de « suicide

cellulaire » (Ameisen, 1999), ont prolongé cette réflexion, qui intéresse particulièrement la psychosomatique, cette branche de la psychanalyse qui recherche les dimensions épigénétiques dans leurs dimensions psychiques.

I. Phénoménologie et psychanalyse

1. Le « conflit » entre Daseinanalyse et Psychanalyse dans le champ psychiatrique

a. Merleau-Ponty et les courants phénoménologiques

Merleau-Ponty, cet auteur ô combien oublié, négligé, falsifié parfois, est un professeur de philosophie, avant d'être un philosophe, comme l'étaient encore les professeurs de philosophie de son temps, c'est-à-dire à cheval sur la Seconde Guerre mondiale : comme un Lévi-Strauss, comme un Canguilhem, comme un Foucault, comme un Sartre, etc., à savoir un homme qui avait fait ses humanités, mais avait aussi acquis des compétences en biologie humaine, en psychologie expérimentale, en psychopathologie (à l'hôpital Sainte-Anne, pour ceux qui faisaient leurs études à Paris, en Sorbonne), en psychologie de l'enfant, en mathématiques, en logique, et dans les différents courants des sciences sociales naissantes, puis bien sûr en philosophie antique et moderne. L'enseignement dispensé à l'Université où à l'École Normale Supérieure était très différent, de très bon niveau et on exigeait beaucoup de travail des étudiants en dehors des cours, des stages aussi. Le psychanalyste Pierre Fédida était sans doute l'un des derniers représentants de cette veine, éduquée avant la spécialisation de la Licence de Psychologie due aux ardeurs de Lagache. On ne saurait se

passer, hélas de tels commentaires historiques et institutionnels, dans le domaine qui est ici le nôtre.

Revenons à Merleau-Ponty, qui commence cette petite merveille d'ouvrage consacré à la peinture, mais où il parachève (c'est son dernier écrit paru de son vivant) le « projet » commencé en 1933 (Merleau-Ponty, 1933), et où l'on retrouve (dans ce dernier écrit de 1960 paru en 1964), comme l'écrit son préfacier chez Gallimard, Claude Lefort : « On retrouve une critique de la science moderne, de sa confiance allègre, mais aveugle, dans ses constructions, et une critique de la pensée réflexive, de son impuissance à rendre raison de l'expérience du monde d'où elle surgit… ». C'est à partir de la peinture, ou plutôt du Peindre, chez Cézanne en particulier, que Merleau-Ponty nous parle en fait du corps, en tant qu'il n'est jamais dissocié de l'être tout entier, partie prenante totale de leur environnement :

> *La science manipule les choses et renonce à les habiter. Elle s'en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel.* […] *Mais la science classique gardait le sentiment de l'opacité du monde, c'est lui qu'elle entendait rejoindre par ses constructions, voilà pourquoi elle se croyait obligée de chercher pour ses opérations un fondement transcendantal* […] *Penser, c'est essayer, opérer, transformer, sous la seule réserve d'un contrôle expérimental où n'interviennent que des phénomènes hautement « travaillés », et que nos appareils produisent plutôt qu'ils ne les enregistrent. De là toutes sortes de tentatives vagabondes. Jamais comme aujourd'hui la science n'a été sensible aux modes intellectuelles. Quand un modèle a réussi dans un ordre de problèmes, on l'essaie partout. (Merleau, 1960)*

Les perspectives de Sartre demeurent très psycho-philosophiques, d'une certaine manière, avec le vœu de faire pencher une certaine psychologie phénoménologique du côté de l'existentialisme, inspiré par Kierkegaard mais très éloigne en réalité. C'est une ontologie que fait Sartre, dans une œuvre qui deviendra monumentale, en fait purement sartrienne !

Seul Merleau-Ponty tentera une autre voie qui sera originale en elle-même mais aussi en ce qu'elle sera reconnue comme proche même de la psychanalyse par les psychanalystes qui comptent le plus à l'époque, notoirement Lacan déjà, et J.-B. Pontalis évidemment. Merleau-Ponty fait une psychologie très en pointe, qui ne délaisse rien de ce qui constitue le sujet et même sa chair. Personne d'autre que lui n'y est parvenu, même si sa mort précoce ne lui a pas permis d'y parvenir tout à fait.

a.1. L'exception de la Psychologie de la forme, ou Gestaltpsychologie

On connaît la triste histoire de la théorie de la Gestalt en psychologie. Dès les années vingt, à Berlin, Max Wertheimer, Wolfgang Kolher, Kurt Koffka et Kurt Lewin, prennent le contre-pied de la psychophysique de Fechner et de ses prolongements behavioristes chez Wundt, avec des travaux sur la perception, de type expérimentaliste aussi, mais qui montrent que les structures de la perception sont des totalités et non des additions pluri-sensorielles. De plus, ce que reprendra avec brio Merleau-Ponty, ils démontrent qu'une signification inhérente à ces structures perceptives est incontournable. Les illusions d'optique le prouvent, puisqu'elles entraînent le sujet qui les perçoit à attribuer un sens à leur perception. Ainsi, Koffka (Koffka, 1935) donne l'exemple de l'homme qui traverse un lac gelé en le prenant pour une plaine, dans ses *Principles of Gestaltpsychology*. L'émigration forcée de ce groupe de psychologues aux USA à cause du nazisme mit fin rapidement à ce mouvement très

intéressant, sauf aux travaux de Lewin sur le « champ » qui servirent en psychologie clinique aux États-Unis, notamment à définir le champ de la relation interpersonnelle, et que l'on retrouve dans certains développements très contemporains de la psychanalyse, repris récemment mais déjà initiés en Argentine dans les années soixante par Madeleine et Willy Baranger (Baranger & Baranger, 1964), que nous évoquerons plus loin.

Comment dire à quel point cet extrait (et l'ensemble de l'ouvrage) est actuel ? Et qu'il l'était déjà (ou encore) lorsque nous avons commencé nos études de psychologie, après une courte passade avec les Lettres et une certaine pédagogie ? Et combien cela nous frappait !

a.2. La Structure de l'organisme de Goldstein est-elle un Organo-dynamisme ?

Même s'il s'agit de psychiatrie et non de psychologie, il serait imprudent de passer sous silence l'organo-dynamisme défendu par Henry Ey, issu des conceptions de Huglins Jackson, contre la psychanalyse. Nous renvoyons à la compilation d'articles publiés par Henri Ey et Julien Rouart à partir de 1936 sur cette question, rassemblés dans la collection Rhadamanthe en 1975 (Ey, 1975). Les controverses entre les deux approches ont donné, on le sait, les très beaux colloques de Bonneval, notamment sur la question de l'organicité ou de la psychogénèse des maladies mentales. Mais il faut quand même savoir que si ces controverses ont lieu dans les années cinquante et soixante, dès 1934, Kurt Goldstein invalide cette opposition organique/psychique. Cette unification de l'organisme en tant qu'il est un tout que l'esprit ne peut s'opposer au vivant, est totalement partagée par son contemporain Binswanger. C'est cette totalisation du sujet humain, issue à la fois de la Gestaltpsychology, de la Phénoménologie et d'une conception totalisante de la biologie (elle-même issue des découvertes de Goldstein à partir de ses propres

travaux et de ceux de nombreux autres neurologues et psychiatres), en particulier de la neuropathologie et de la psychiatrie.

En somme, Goldstein démolit de manière très précise, à la fois théorique et surtout clinique, chacun des arguments de l'organo-dynamisme, fondé sur une hiérarchie pseudo-darwinienne de l'organisation neurologique et psychique : en bas des fonctions organiques héritées de la phylogénèse, en haut des fonctions supérieures, celles de la conscience, entre les deux des fonctions intermédiaires de liaison, où siègent, par exemple les émotions. Ici, la pathologie est entraînée par une « désagrégation de la conscience », qui mène donc à une organicité de fait de toute pathologie, même psychique. Cette hiérarchisation, Goldstein la contredit fortement. Notons au passage, comme le faisait déjà Bernard Brusset en 1996, que le cognitivisme n'a pas changé de point de vue depuis Jackson, très en vogue au temps de sa préhistoire avec Jean Piaget, biologiste de formation initiale (Brusset, 1996).

Goldstein montre également que d'une part rien n'est isolé dans l'organisme, d'autre part rien ne saurait l'isoler lui-même de son environnement. Plus encore, rien ne se produit dans l'organisme (vu comme un tout) sans que signification et intentionnalité ne soient engagées :

> *Il existe des situations dans lesquelles on accepte la lésion en quelque sorte par intérêt « supérieur ». Sur le moment, éviter cette lésion n'est pas la tâche la plus importante ni la plus essentielle de l'organisme.*

Ce qui est invalidé ici, c'est toute la conception pavlovienne et behaviorale de la « réaction ». Cette façon de voir de Goldstein s'inscrit de droit dans la démarche et le paradigme phénoménologiques. En ce qui concerne la dimension la plus élaborée de l'approche phénoménologique, celle de l'intentionnalité, qu'elle restaure dans le domaine scientifique, Goldstein donne

l'exemple d'un de ses patients chez qui se produit une décoordination de l'orientation tête bras quand l'ordre lui en est demandé, alors qu'en situation naturelle, quand cela dépend de l'intention même du sujet, l'orientation tête bras se coordonne : « Ce qui importe c'est que l'innervation se produit par l'effet de l'intention de montrer, en tant que la situation confère un sens à cette situation de montrer… C'est que l'exploitation fonctionnelle de l'excitation dépend précisément du tout ». On ne peut être plus proche de cette totalisation sujet-objet dans l'environnement que montre la phénoménologie, la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty en particulier (Merleau-Ponty, 1945). Dans son chapitre « Vie et esprit », Goldstein s'oppose aussi bien aux théories de l'instinct qu'aux théories du milieu : « ni l'une ni l'autre ne peuvent s'actualiser sous forme d'une simple satisfaction des instincts (ou tension conditionnée par les excitations extérieures). Ici, il faut faire très attention à la valeur qu'on prête aux faits. Les observations proviennent généralement de situations dans lesquelles un comportement particulier est provoqué par la situation elle-même ; ce comportement apparaîtra facilement comme le résultat de l'assouvissement d'un instinct. » C'est ce qu'il reproche à la perspective analytique, et en particulier de laboratoire. Le comportement nous renvoie :

> […] *à une organisation individuelle qui, seule, le rend intelligible* […] *il serait faux de considérer les phénomènes comme provenant de deux sphères séparées (Vie et Esprit) ; car, alors, on ne pourrait jamais comprendre réellement un comportement spécifique quel qu'il soit. Dès que l'on aura admis la séparation entre « sphère vitale » et « esprit », il n'y aura plus de réunion possible ; il en sera de même dès que l'on aura admis l'opposition entre somatique et psychique, entre réflexe et opération, entre perception et action. Mais c'est bien à partir de l'unité qu'on arrive*

à comprendre le particulier tel qu'il apparaît dans l'isolement.

On constate donc à quel point Goldstein est éloigné de l'organo-dynamisme et à quel point il est phénoménologue. On verra, en reprenant Binswanger que ce dernier est autant, dans son domaine, proche de Goldstein et de la phénoménologie que Merleau-Ponty l'est en psychologie et plus généralement en philosophie. Ces orientations nous semblent déterminantes en psychopathologie et la caractériser en tant que connaissance clinique du sujet souffrant ou non, d'ailleurs.

La lecture de Goldstein nous a toujours évoqué la clinique que nous avions rencontrée antérieurement à sa lecture, alors que stagiaire, puis jeune psychologue, nous avons travaillé en services de neurologie, de réanimation et de rééducation fonctionnelle, notamment, le travail auprès de patients en sortie de comas, traumatisés crâniens, ou atteints de la maladie de Parkinson. Qu'on nous permette de rapporter ici une anecdote personnelle, vécue par notre propre premier psychanalyste (décédé depuis, donc nous ne le nommerons pas, faute d'un accord impossible de sa part), atteint de maladie de Parkinson depuis bien des années, qui nous avait fait part, bien des années après notre analyse, avoir vécu une période de « dépersonnalisation » après la pause d'un implant électrique dans un *locus niger*. On voit ici que l'appropriation subjective du syndrome de Parkinson avait rendu ce dernier indispensable à la conscience de soi (et probablement à bien d'autres sphères) inhérente à la totalité de l'organisme du sujet : « L'observation montre que, peu à peu, l'organisme – malgré la persistance d'une lésion fonctionnelle – revient à un état ordonné », écrit Goldstein. Aussi, le rétablissement subit (et subi) de quelque chose de déstabilisé très progressivement avait provoqué un « dérangement » non pas isolé mais total de

l'organisme humain, organisme étant à prendre selon la définition de sujet humain de Goldstein.

Sans prétendre à une superposition, Goldstein remarque une certaine proximité entre ses conceptions et celles de la Psychologie de la forme. En fait, il va plus loin, nous semble-t-il, même s'il peut paraître étonnant qu'une telle déclaration émane d'un psychologue rédigeant un article sur la psychopathologie à l'égard d'un biologiste. Mais Goldstein devient ici épistémologue et cohérent avec sa conception totale de l'Homme. Il s'interroge sur la notion même de « forme » et reprend Wertheimer et Kohler. La question qui se pose est de savoir comment un organisme se structure dans le champ, dans le monde, l'environnement, notamment sur le plan de la perception et celui de l'action, ce qui peut se résumer ainsi : « ce qui est forme pour un organisme dépend en majeure partie de sa propre structure ; ce qui ne veut pas dire que la structure du monde y soit indifférente ». Il faut en fait partir de ce qu'est une « situation » : c'est la conjonction entre les caractéristiques du monde et la façon dont un organisme vivant y est plongé ; les seuils sensoriels de la situation pour cet individu (l'organisme) sont activés en fonction de l'organisation même de l'individu, et ceux-ci comportent, pour cet individu avec ce qu'il comporte de caractéristiques propres, une ou des significations spécifiques. Il s'en suivra nécessairement une modification de l'organisme qui entraînera une modification de la situation, etc.

Évidemment, nul ne peut prétendre invalider le caractère rationnel, scientifique, même, de l'approche de Goldstein. Pourtant, elle n'est pas coupée de la clinique et de la réalité même du vécu des êtres dans leur rapport aux autres et au monde. En ce sens, elle contribue notoirement à fonder une psychopathologie aux implications fondamentales pour une prise en compte du sujet humain dans sa dimension totale d'être en soi, et d'être au monde, un être qui ne peut être seulement pour soi. On comprend que cette compréhension

(littéralement « prendre avec ») fournit un « modèle » utile à l'intersubjectivité, aux intersubjectivités, oserions-nous dire, de la situation de rencontre clinique entre un sujet prétendu souffrant (ou même malade) et un sujet prétendu (ou assigné à la place de, lui aussi, autant que le premier) soignant ou quelque chose d'équivalent.

> *Le déclin de la physique aristotélicienne, au XVIIe siècle, marque la fin de la psychologie comme para-physique, comme science d'un objet naturel, et corrélativement la naissance de la psychologie comme science de la subjectivité. (Canguilhem, 1956)*

Avant d'être « scientifique », et bien avant d'être autonome en tant que discipline universitaire préparant au titre protégé de psychologue, la psychologie fut philosophique. Ce temps dura jusqu'à il y a peu ; puisqu'en France, la psychologie se sépare des études de philosophie par la création en 1947 de la Licence de psychologie à la Sorbonne, qui inaugure la formation des psychologues, sous l'impulsion de Daniel Lagache, professeur de psychologie et de double formation, médicale (psychiatrie) et philosophique. L'Institut de psychologie de la Sorbonne formera par la suite des générations de psychologues praticien et chercheurs, dans les diverses branches de la psychologie, et le fait encore. Il semble que cette diversité (est-ce la conséquence de l'ouverture de la boîte de Pandore ?) des psychologies, ou au sein de la psychologie, ait préoccupé Lagache, suffisamment pour qu'il publie deux années plus tard une tentative d'unification, très artificielle (Lagache, 1949). Lagache était de la même promotion d'agrégation issue de l'École Normale Supérieure que Raymond Aron, Georges Canguilhem, Paul Nizan, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir : 1924. C'est dire, tout de même, l'importance de cette période pour la philosophie en France. Canguilhem publiera presque dix années après la création de la Licence de psychologie un texte majeur dans

la *Revue de Métaphysique et de Morale*, une conférence prononcée le 18 décembre 1956 au Collège de Philosophie (Canguilhem, 1958). Il y aborde la psychologie sous ses trois aspects : en tant que science naturelle, en tant que science de la subjectivité et en tant que science des réactions et du comportement. C'est dire que la psychologie est déjà considérée comme science et non plus en tant que philosophie ou partie de celle-ci. Mais il est vrai que cette philosophie qui fonde la psychologie est une psychophysique en premier lieu ; elle est fondée par des physiciens, dans sa praxis, qui n'ignorent pas l'importance du référent, et que l'observateur influe toujours sur ce qui ou qui est observé, comme en astronomie, l'œil est décalé. D'où un « primat de la perception » très concret dans la méthode même. Cependant, il est des fondements philosophiques à cette praxis, chez Descartes et Malebranche puis Kant.

On voit donc se séparer deux tendances : l'une du côté de la Physis qui donnera la psychophysique et la psychophysiologie, l'autre du côté d'une subjectivité « pleine et entière » prenant en compte l'épaisseur psychique du sujet et qui donnera l'hypnotisme, la phénoménologie et la psychanalyse.

a.3. Les préludes à la phénoménologie : Descartes, Kant et les Lumières

Du *Cogito* au *Traité des passions* se produit chez Descartes un changement important. Deux axes sont à relever, celui que préludent les *Ménines* de Velasquez et le tournant cartésien. Pour le premier, il s'agit de la représentation, notamment au double sens de la représentation par et pour le sujet, l'observé comme l'observant. Pour le second, il s'agit de la prise de conscience par Descartes de la partialité de son « Je pense donc je suis » et de son lien avec la question du doute rationnel : les passions ne sont pas contournables.

Le petit texte de Kant, qui inspira d'ailleurs fortement Foucault pour son *Histoire de la sexualité* (1976-1984), intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? », adjoint à un autre, sur « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », lui permettent de dépasser l'idée que la pensée est productrice de vérité. Kant découvre qu'elle est fondatrice de liberté. C'est donc une première avancée de la définition d'un sujet par lui-même ayant pour visée son désir, découverte que ne manque pas de relever Foucault. Pour plus de détails, nous renvoyons à l'introduction de ces deux textes par Françoise Proust dans le volume de poche Garnier Flammarion (Proust, 1991). Ce point de vue est complété par un de ses meilleurs lecteurs, en la personne de Georg Wilhem Friedrich Hegel, selon qui la philosophie se veut être « science de l'esprit ». Que dire d'autre, si ce n'est qu'il, s'agit alors bien d'une psychologie ? Hegel distingue en la Philosophie : la Logique, la Science de la nature et la Science de l'esprit. Il rejette les « explications psychologiques » au profit de l'étude du cheminement de la pensée en direction du « savoir pur ou absolu ». Conscience, conscience de soi et éthique sont les composantes, les « figures » de cette nouvelle science de l'esprit. La négation joue un rôle fort important chez Hegel, que récemment, le psychanalyste André Green a su reprendre dans son ouvrage sur « le travail du négatif » (Green, 1993). Celle-ci joue un rôle très important en psychopathologie. La négation est la limite par laquelle, selon Hegel, en tant que manque à être, le sujet progresse vers le savoir absolu : il s'agit d'un travail du négatif.

a.4. Husserl, Goldstein et Merleau-Ponty

Merleau-Ponty répudie la psychologie de Maine-de-Biran, et il a raison : cette dernière est sensationniste et résume la psyché à une somme de sensations organisées par on ne sait pas quoi. C'est par et grâce à cette répudiation, fondée

par la science de son époque et la phénoménologie (la philosophie, donc) qu'il procède à cette répudiation.

Husserl est évidemment l'inspirateur principiel de Merleau-Ponty en matière de psychologie. Mais ce n'est pas le seul, nous le verrons. Et en matière de biologie, de neurologie surtout, c'est Kurt Goldstein, nous l'avons vu, neurologue et psychiatre allemand qui a soigné et continue de le faire alors, des personnes cérébro-lésées, qui inspire Merleau-Ponty ; car Goldstein s'inscrit dans une épistémologie holistique (à l'échelle de l'organisme humain en tant qu'unité globale, plutôt moniste) qui rejoint un mouvement novateur en psychologie, la *Gestaltpsychologie*. On est frappé, avec le recul que nous avons aujourd'hui, de voir premièrement combien ces travaux montrent leur prémonition par rapport aux découvertes les plus récentes des neurosciences (autour des neurones miroirs, notamment, ou la perception motrice avant qu'elle ne soit visuelle, voir Ansermet et Magistretti, 2006, ou Rizzolatti & Sinigaglia, 2006), deuxièmement à quel point est dépassé le fourvoiement neuropsychologique encore en vogue, fondé sur les ruines de la phrénologie et poursuivie par Broca, et la correspondance causaliste des localisations neuro-psychologiques.

Husserl est venu à la philosophie par sa lecture de Kant. La phénoménologie peut être considérée comme une psychologie philosophique parce qu'elle a une dimension transcendantale : primauté de la subjectivité « constituante » ou transcendantale et celle de la corporéité (Husserl, 1913). C'est une psychologie qui se veut des choses elles-mêmes, où l'on cherche à appréhender le sujet de manière directe et dans sa globalité, en évitant au mieux que l'on peut le faire (sans illusions non plus) les *a priori*. C'est pourquoi Kohler, Wertheimer et Köffka peuvent être considérés comme ses continuateurs directs quand ils fondent la Gestaltpsychologie[1] ou Psychologie de la forme, la forme étant entendue comme une structure qui s'avance

depuis le sujet jusque dans le réel, sans jamais en être séparé. C’est le mode d’appréhension du sujet, qui dépend aussi de ce qu’il est qui définit une forme globale, un « style », dira le psychiatre Binswanger.

On peut dire exactement la même chose des fondateurs de la Gestaltpsychologie à partir de Kurt Goldstein. Ce médecin juif chassé par Hitler en 1933 d’Allemagne rédige son ouvrage majeur à l’âge de 55 ans : comme un acte de colère et de dépit sublimés, cet ouvrage est une sorte de manifeste contre les découpages artificiels et sensualistes de l’être humain. Il est le premier à refuser de séparer la vie de l’organisme biologique et son inscription subjective dans le monde. C’est également la démarche de Merleau-Ponty, qui l’amène jusqu’à envisager les rapports du sujet humain pris en entier avec le monde en tant que langage ; d’où « la prose du monde », qui donne le titre de son ouvrage posthume, celui sur lequel il travaillait en 1961 lors de sa brusque mort.

a.5. Hegel et Sartre

À la relecture de Hegel comme de Sartre, on s’aperçoit sans peine d’une part de la filiation, d’autre part de leur inscription dans une philosophie de la conscience qui demeurera toujours insuffisante à la psychopathologie. Hegel comme Sartre veulent une théorie de l’esprit soumise à une ontologie phénoménologique, mais plus précisément, cette théorie doit être une psychologie philosophique qui n’est pas une psychologie, si l’on peut dire les choses ainsi.

Hegel veut une science de l’esprit, en tant qu’il s’agit de la conscience, fut-elle une conscience de soi. Seule sa conception du négatif nous avance vers un Inconscient. Mais les deux aspects semblent séparés dans sa conceptualisation ; il ne les pense pas ensemble, le négatif définissant la conscience en négatif de celle-ci, c’est-à-dire comme limite.

Pour Sartre, il convient de partir du constat qu'un sort est fait à une psychologie du caché des phénomènes : les phénomènes sont ici présents en soi, rien n'est caché. Kant et ses noumènes, la « chose en soi » sont abrasés au profit d'une conscience de l'être en soi et pour soi qui se présente comme phénomène d'être dans le concret (« fini ») mais révèle l'être du phénomène (« infini ») : le rouge de la pomme est le phénomène du rouge en tant qu'être du rouge (Sartre, 1943). À notre avis, la lecture de Sartre, qui nie la dimension opaque des êtres, aplatit la dimension existentielle, affadit l'existentialisme de Kierkegaard, auquel il reprochait son spiritualisme chrétien, certes peu rationnel, trop proche de la foi et trop loin de la connaissance, mais qui avait au moins le mérite d'aborder avec un minimum de chair (c'est une contradiction avec le péché, et chez Sartre il y a la contradiction inverse) les éprouvés humains, par exemple l'angoisse, avec une validité clinique sans équivalent en philosophie.

Nous voyons qu'à vouloir suivre ces deux philosophes, on risque de manquer notre but qui est celui de donner de la consistance vitale et humaine à la clinique psychopathologique. Mais un psychiatre comme Binswanger, sans doute parce qu'il est un psychiatre engagé dans la rencontre de ses patients, redonne à une certaine phénoménologie son épaisseur et réelle et symbolique. Il est d'ailleurs très éloigné de son confrère (au double, titre de philosophe et de psychiatre) Karl Jaspers, dont la platitude empathique est patente, contrairement à Rorschach, par exemple. Il convient ici d'évoquer rapidement la notion galvaudée, mais pourtant clé d'empathie. Due à un psychologue que Freud avait lu, Theodor Lipps, intéressé à l'esthétique, l'empathie est cette capacité (d'abord corporelle) à se projeter dans autrui qui témoigne d'une sorte d'identification primaire, biologique, par exemple aux œuvres d'art, domaine d'intérêt de Lipps. Ce dernier donne l'exemple de notre corps qui se soulève

vers le funambule qui feint de chuter. Bien plus tard, l'existence de neurones miroirs viendra confirmer cette hypothèse d'une empathie primaire. Toujours est-il qu'en tant qu'*Erlebnis*, « expérience vécue », l'empathie confirme la conception phénoménologique de Merleau-Ponty sur la perception, qui part de celle de Husserl, mais va plus loin : quand il écrit dans *L'*œil et l*'esprit* que Cézanne « pense en peinture », par exemple. En affirmant que « le corps est la condition de possibilité de la chose » (Merleau-Ponty, 1960), il affirme le caractère corporel de l'être-au-monde, le corps, sujet-objet, donne à la perception son primat qui n'est pas du côté de la sommation des sensations, ni de celui de la platitude sartrienne : « Je m'enfonce dans l'épaisseur du monde par l'expérience perceptive », écrit-il en 1945. Par-là, il affirme que l'être sujet est toujours présent au monde et à l'autre, qu'il lui est impossible de faire autrement, et inversement. Cette participation réciproque est constante et que rien ne peut se « néantiser » au sens de Sartre. La dimension inconsciente est reconnue, chez Merleau-Ponty, et elle est triple, en quelque sorte ; l'Inconscient de la psychanalyse, le non conscient de ce que je perçois sans l'avoir vu, par exemple (d'un objet pour lequel ma main s'avance en anticipant même la partie de son volume que je ne vois pas, mais que je mets malgré moi « en perspective ») et l'invisible même du monde qui réside dans son mystère : la « part de l'ombre ». Le premier titre de *Signes* est « Le Philosophe et son Ombre » (Merleau-Ponty, 1960).

« La clarté du langage est d'ordre perceptif, écrit Merleau-Ponty », en marge de *La Prose du Monde.*

a.6. Merleau-Ponty avance vers la psychanalyse via la « chair »

Ce qui caractérise Merleau-Ponty, est qu'il avance pus loin. Finalement, il existe une filiation inattendue, car elle l'aurait été pour ces auteurs eux-mêmes inattendue, entre

la pensée de Rorschach, celle de Didier Anzieu, par exemple, et celle de Merleau-Ponty, concernant le rapport sujet/objet.

Mais d'abord, Merleau-Ponty est un philosophe des rapports entre corps et esprit. Il fondra une philosophie de la chair. Comme nous l'avons montré dans notre article sur le complémentarisme neuro-psychanalytique (Rizet, 2018b), la question du rapport entre le corps et l'esprit demeure en psychopathologie aujourd'hui, et il nous semble qu'il faut aller plus loin, à partir et avec Merleau-Ponty et Winnicott. Dans une perspective très distincte, en apparence, car l'une est strictement clinique, l'autre théorique, bien qu'il s'agisse d'une théorisation au sens « pur » d'un défilé expérienciel et de la refondation d'une nouvelle philosophie, ces deux auteurs ont une pensée, une conception absolument novatrice en la matière. Mais il est indéniable que la question de ce rapport continue à tarauder en psychopathologie cet écart entre des gens qui n'ont pas avancé au-delà du cartésianisme sur ce thème, ce qui, somme toute, devrait quand même étonner. Les cours de Merleau-Ponty sur cette question, dont les premiers sont donnés à l'École Normale Supérieure en 1947, et dont on sait qu'ils ont fortement impressionné l'élève Michel Foucault, sont rassemblés dans un volume sur *L'Union de l'*âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson (Merleau-Ponty, 2002). Ces cours montrent bien que « Descartes ne montre nulle part qu'on puisse penser l'union », c'est même ce qui lui vaudra (à Descartes !) la critique de la Princesse Elisabeth, et le poussera à écrire son *Traité des Passions* (Descartes, 1649).

Il existe peut-être (au moins) deux Merleau-Ponty : celui qui cherche à élaborer en quoi le corps entier, pris au sens d'organisme chez Goldstein, est engagé dans le monde, sous la forme d'un « entrelac » ou d'un « chiasme » entre soma et psyché. La « chair » en est la résultante et « l'invisible » la matière noire, si l'on accepte cette

métaphore astronomique ; celui qui s'intéresse au langage, en ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, en deçà de la structure linguistique (dont il fut l'introducteur en France à l'École Normale Supérieure) et en faveur d'une Psychanalyse ante langagière (ce qui renvoie à un débat du type Mélanie Klein contre Lacan).

Ainsi que l'écrit Christine Leroy, pour Merleau-Ponty, la chair est « la façon dont je vois mon corps, dont je me vis comme corps, dont je m'incarne et dont réciproquement le monde se donne à moi par l'expérience corporelle » (Leroy, 2018). En référence à la critique qu'il fait de Bergson, il refuse l'alternative idéalisme/matérialisme ; « Pour beaucoup de penseurs, la fin du XIXe siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XXe siècle a restauré et approfondi la notion de chair, c'est-à-dire du corps animé » (Merleau-Ponty, 1951). Il s'appuie sur la Psychanalyse pour fonder une philosophie nouvelle (voire « La Nouvelle philosophie », et à cet égard, sa mort précoce, en écrivant sa *Prose du Monde*, est une perte inestimable) : « Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie » (Merleau-Ponty, 1964).

Voici comment Merleau-Ponty présente la « découverte » freudienne, de manière très originale, encore pour aujourd'hui, car il ne considère pas que l'Inconscient était une césure :

Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qu'est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose entre l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'inconscient de Freud. (Merleau-Ponty, 1964)

Ce sont ces surgissements, comme les lapsus ou les actes manqués, par exemple, auxquels il fait allusion ici, qui surprennent « la personne officielle » jusque dans son quotidien, et qui témoignent de son corps, de son désir

(Freud, 1901). Toute la position de Merleau-Ponty par rapport à la Psychanalyse pourrait se résumer en ces quelques mots, où il souligne que Freud a saisi de mieux en mieux la fonction spirituelle du corps et l'incarnation de l'esprit, dans la progressivité de son œuvre :

> *Il part du rapport « sexuel-agressif » à autrui comme de la donnée fondamentale de notre vie. Comme l'agression ne vise pas une chose mais une personne, l'entrelacement du sexuel et de l'agressif signifie que la sexualité a, pour ainsi dire, un intérieur, qu'elle est doublée, sur toute son étendue, d'un rapport de personne à personne, que le sexuel est notre manière, charnelle puisque nous sommes chair, de vivre la relation avec autrui* […] *Telle est cette idée de l'individu incarné et, par l'incarnation, donné à lui-même mais aussi à autrui* […] *que le freudisme finit par nous proposer. (Idem)*

Force est donc de constater que Merleau-Ponty opère davantage qu'un rapprochement avec la Psychanalyse, or il réussit là où la plupart échouent, car il demeure néanmoins phénoménologue. Cerise sur le gâteau, il avait vraisemblablement commencé d'élaborer, au sens d'un « créé-trouvé » winnicottien, une nouvelle philosophie.

Finalement, c'est l'Intentionnalité motrice qui nous semble être le mot d'ordre de la philosophie de Merleau-Ponty ; en perception, en peinture, en pensée et en parole. L'avancée de ma main vers l'objet précède ma perception visuelle de ce même objet et en anticipe la forme, et l'homme au loin n'est pas réfractable à une taille que mon œil pourrait mesurer, mais c'est un homme qui vient, dans l'immensité de ce paysage dont je fais moi-même partie. « Cézanne pense en peinture » et quand Chagall peint le shtetl, c'est toute l'Histoire culturelle juive hassidique qu'il peint, elle a traversé son corps. Mon rêve me plonge non seulement dans une scène dont je suis autant acteur

qu'observateur, mais dans les strates en volume de toute ma vie inconsciente où s'entrelacent mes traces corporelles dans leur fusion imaginaire. Et si « la théorie du langage doit se faire un chemin jusqu'à l'expérience du sujet parlant » (Merleau-Ponty, 1961), c'est que mon expérience est la chair du langage, dont il n'est qu'une traduction qu'il convient de dépasser en allant vers son en deçà ; démarche paradoxale, peut-être, mais tellement proche de la technique de Winnicott qu'on est plus que tenté, obligé, de la qualifier, selon le bon mot de celui-ci, de paradoxe à ne surtout pas résoudre. Le langage de la chair, assurément, c'est une Psychanalyse, non pas celle qui s'appuie coûte que coûte sur la Linguistique structurale (et on songe que c'est Merleau qui la présente en France), mais celle qui commence à s'élaborer avec Winnicott, dans l'usage critique qu'il fait de Mélanie Klein, et se poursuit jusqu'à aujourd'hui dans un certain courant dont nous allons parler plus loin, à partir d'un « retour à l'affect », opéré par certains, comme André Green, d'un retour au corps, comme Didier Anzieu, et d'un retour « aux choses mêmes » de l'univers psychotique de Resnik à Benedetti, eux-mêmes emplis de phénoménologie.

Le « dernier » Merleau-Ponty est celui d'une psychologie du langage, dont témoigne remarquablement *La Prose du monde* ; formidable titre qui dit tout d'une Phénoménologie du Dasein. Partant de la conception qu'il partage avec Goldstein qu'il existe un « centre commun » que l'on constate même dans le particulier des pathologies mentales, quelles qu'elles soient, il cite Wallon : « Le malade a l'impression d'être sans frontière vis-à-vis d'autrui… Ce que donne l'observation… c'est strictement… l'impuissance à maintenir la distinction de l'actif et du passif, du moi et d'autrui » (*Les Origines du caractère chez l'enfant*, 1934) ; mais Merleau va plus loin et dépasse cette perspective pathologiste. Comme Binswanger, comme Freud, il trouve ce qui, du malade, réside chez tous, malades ou non, et

extrapole à la question du langage ; il cherche la chair du langage :

> *Ces troubles de la parole sont donc liés à un trouble du corps propre et de la relation avec autrui. Mais comment comprendre ce lien ? C'est que le parler et le comprendre sont les moments d'un seul système moi-autrui, et que le porteur de ce système n'est pas un « je » pur (qui ne verrait en lui qu'un de ses objets de pensée e se placerait devant), c'est le « je » doué d'un corps, et continuellement dépassé par ce corps, qui quelquefois lui dérobe ses pensées pour se les attribuer ou pour les imputer à un autre. Par mon langage et par mon corps, je suis accommodé à autrui. La distance même que le sujet normal met entre soi et autrui, la claire distinction du parler et de l'entendre sont une des modalités du système des sujets incarnés. L'hallucination verbale en est une autre. S'il arrive que le malade croie qu'on lui parle, tandis que c'est lui qui parle en effet, le principe de cette aliénation se trouve dans la situation de tout homme comme sujet incarné, je suis exposé à autrui, comme d'ailleurs autrui à moi-même, et je m'identifie à lui qui parle devant moi* [...] *Quand je parle, je ne me représente pas des mouvements à faire : tout mon appareil corporel se rassemble pour rejoindre et dire le mot comme ma main se mobilise d'elle-même pour prendre ce qu'on me tend. (Merleau, 1961)*

Ici, la présence à autrui, présence de soi à autrui dans le monde, viable par le langage, devient un langage pour la chair et concrétise ce « traçage » intersubjectif que nous évoquerons plus loin, ce lien qui est davantage que le lien, qui est bien davantage qu'un arbitraire de la langue articulée saussurienne entre un Signifiant et un Signifié.

Enfin, le langage est l'appareil que l'on retrouve dans le domaine clinque, en tant que processus projectif-introjectif,

outil du clinicien dans le contre-transfert, où, après-coup, on ne sait plus, dans l'espace psychanalytique et son « aire intermédiaire », qui a parlé de l'un ou de l'autre, ce que la psychanalyste Évelyne Kestemberg décrivait sous les termes de « rencontre identificatoire » (Kestemberg, 1962), qui n'est pas sans lien avec la relation de compréhension de Binswanger ou la « symbiose thérapeutique » de Searles (1979) :

Bien plus : ce n'est pas même le mot à dire que je vise, et pas même la phrase, c'est la personne, je lui parle selon ce qu'elle est, avec une sûreté parfois prodigieuse, j'use des mots, des tournures qu'elle peut comprendre, ou auxquelles elle peut être sensible, et, si du moins j'ai du tact, ma parole est à la fois organe d'action et de sensibilité, cette main porte des yeux à son extrémité. Quand j'écoute, il ne faut pas dire que j'ai la perception auditive des sons articulés, mais le discours se parle en moi ; il m'interpelle et je retentis, il m'enveloppe et m'habite à tel point que je ne sais plus ce qui est de moi, ce qui est de lui. Dans les deux cas, je me projette en autrui, je l'introduis en moi, notre conversation ressemble à la lutte de deux athlètes aux deux bouts de l'unique corde. Le « je » qui parle est installé dans son corps et dans son langage non pas comme dans une prison, mais au contraire comme dans un appareil qui le transporte magiquement dans la perspective d'autrui.

Cette confusion des « je » paradoxale qui est nécessaire à la conscience du Moi, Merleau-Ponty en rend compte avec autant de précision que s'il pratiquait ces longues années de psychothérapie des patients schizophrènes qui, petit à petit, très progressivement, s'individuent dans ce paradoxe même. On ne peut qu'admirer, en tant que clinicien, la fulgurance de cette pensée, proche de Searles et de Winnicott. Et Merleau tire de cela des conclusions

philosophiques qui, en retour soutiennent le clinicien. Nous ne pouvons qu'être surpris du peu d'intérêt qu'il ait suscité au-delà d'une certaine époque, dans la formation même des futurs psychologues cliniciens et des futurs psychiatres, voire des psychanalystes. Était-il si vexatoire de reconnaître la dette ? Était-il si vexatoire de constater qu'un philosophe pouvait déduire les mêmes choses sans pratique clinique, là où certains, avec une pratique clinique, n'y sont jamais parvenus ?

a.7. L'au-delà du langage chez Merleau-Ponty et la Psychanalyse

Merleau-Ponty avançait aussi vers des conceptions très modernes, plus vite que beaucoup d'autres : « Le langage est bien fondé, comme le veut Sartre, mais pas sur une aperception, il est fondé sur le phénomène du miroir ego – alter ego, ou de l'écho, c'est-à-dire sur la généralité charnelle », écrit-il en marge ; on ne saurait être plus proche, par la réflexion philosophique, de la découverte des neurones miroirs. Ici, Merleau regarde même en avant des travaux de Wallon sur le miroir et de l'interprétation qu'en fait Lacan (1949, 1966). De « pulsation de mes rapports avec moi-même et avec autrui », le langage devient la preuve de ce jeu de miroirs entre le Sujet et autrui, l'autre Sujet dont je suis l'autrui. Cette dimension de « jeu », cependant, n'apparaîtra clairement en clinique qu'avec et grâce à Winnicott, sous la forme progressive de l'anglais « playing », pour bien signifier que c'est là où il y a « du jeu » que c'est intéressant. S'il n'a pas de jeu, c'est la maladie. Mais, à y regarder de près, chez Merleau-Ponty déjà, on trouve cette dimension du jeu où réside l'aire culturelle, selon Winnicott. Les deux derniers chapitres de *La Prose du monde* en sont les preuves : « La perception d'autrui et le dialogue », et, bien sûr, « L'expression et le dessin enfantin ».

La Science exacte est un idéalisme : c’est bien ce qui lui rend inaccessible le Sujet. Comment comprendre cet homme ou cette femme qui se présentent devant vous avec un langage obscurci par une création syncrétique, celle d’un délire, d’un monde éthéré ou simplement imaginaire, sans le ou la séduire ? Si l’on n’est pas complice, alors, rien ne s’accomplit : rien ne passera de lui à nous, d’elle à nous et de nous à lui ou à elle. Au-delà de cette « inquiétante étrangeté », étrange familiarité étrangère, qui se rencontre parfois en entrant dans une maison inconnue, dans un nouveau livre qui pourtant parle ma langue, ou dans le langage de mon interlocuteur, il y a ici ce que Merleau nomme un enjambement : « Nous ne comprendrons tout à fait cet enjambement des choses vers leur sens, cette discontinuité du savoir, qui est à son plus haut point dans la parole, que si nous le comprenons comme un empiétement de moi sur autrui et d’autrui sur moi. Entrons donc un peu dans le dialogue, – et d’abord dans le rapport silencieux avec autrui, – si nous voulons comprendre le pouvoir propre de la parole. »

Merleau-Ponty décrit la rencontre avec une infinie précision, d’ailleurs, il préfère le terme de dialogue, afin de situer la parole en tant que pivot entre deux êtres, deux Sujets, avec ce qu’elle est et plus que ce qu’elle est. Il ne faut pas oublier qu’ici aussi, « mon esprit est avec mon corps ». Le dialogue crée une situation dans laquelle se produit ce doublement de soi, cet autre moi-même qui me permet de penser autrui comme je me penserais moi. Plus avant même, tout ce qu’écrit Merleau-Ponty peut s’appliquer à ce qu’est, en Psychanalyse, le contre-transfert.

La présence de l’autre à moi-même dans le dialogue n’est pas exactement un face à face, car il réside en l’autre une intention, dont « l’organisateur est si bien masqué », qui paradoxalement m’atteint, en ce sens seulement que « mes réponses portent », ce qui me surprend ; il faut donc croire qu’il « y a quelqu’un là-bas », mais où ? Visibilité et

invisibilité de l’inconscient se croisent ici (Resnik, 2006b). Ce lieu est en fait étonnamment proche de celui qui Winnicott définit comme « aire intermédiaire » (Winnicott, 1951, 1971) : « Le corps d’autrui est devant moi – mais quant à lui, il mène une singulière existence : *entre* moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant… ». Cet espace non vide, mais au contraire fait d’une grande densité, espace moi – non-moi, dans les termes du psychanalyste anglais. Cet autrui, ou plus précisément, et plus prosaïquement, autrui est comme ce double hallucinatoire du sujet délirant, qui marche à ses côtés, l’accompagne – ce qui nous évoque le compagnon imaginaire de l’enfant –, mais il est davantage, car un « apparentement » les lie : « Moi et autrui sommes presque comme deux cercles concentriques ». C’est le « léger décalage » qui est « mystérieux ». Pourtant, Merleau-Ponty tranche dans le vif de ce qui ne doit pas être confondu avec la symbiose ou l’osmose totale : « Reste qu’autrui n’est pas moi… » ; paradoxe à ne pas résoudre. Cet autre, cette image de moi pour moi, née des reflets du miroir pour Lacan et Dolto, du regard même de la mère pour Winnicott, difficilement co-extensifs de l’être, mais ancrés dans l’être cérébral pour Rizzolatti, ce moi doublé n’est plus moi : je me décentre. Et ainsi, « je sens qu’on me sent, et qu’on me sent en train de sentir, et en train de sentir ce fait même qu’on me sent… Mais il y a un moi qui est autre, qui siège ailleurs et me destitue de sa position centrale, quoique de toute évidence, il ne puisse tirer sa filiation de sa qualité de moi ». Mais Merleau-Ponty nous explique qu’il ne versera pas dans ce psychologisme qui consiste à utiliser le terme de « projection », qui fait croire résoudre toute la question à certains. Or, c’est bien parce que « L’expérience d’autrui est toujours celle d’une réplique de moi, d’une réplique à moi… (et) que c’est au plus secret de moi-même que se fait l’étrange articulation avec autrui (et que) le mystère

d'autrui n'est pas autre que le mystère de moi-même » qu'il est possible que, de Sujet à Sujet, une forme de compréhension, fondée sur cet étrange et familier partage, puisse se faire, que chacun ne puisse dire, après-coup, qui a dit quoi. Cette expérience-même, fonde autant qu'elle définit, le dialogue clinique, mais elle est aussi à l'origine de ce surprenant changement, dans la psychothérapie des Sujets psychotiques, qui les fait un jour penser qu'en effet, nous partageons avec eux un monde, un monde commun que nous sommes chacun capables de penser comme objet séparé de notre Moi, comme dans l'exemple que donne Merleau-Ponty de cet homme endormi qui rattrape son chapeau tombé par terre : « Quand l'homme endormi parmi mes objets commence à leur adresser des gestes, à user d'eux, je ne puis douter un instant que le monde auquel il s'adresse soit vraiment le même que je perçois ». Nous renvoyons ici, on s'en serait douté, au chapitre de *Jeu et Réalité* (Winnicott, 1971), dont le titre même illustre ces propos de Merleau-Ponty : « L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications ». Dans ce chapitre, le psychanalyste nous met en garde sur le fait que c'est la technique clinique qu'il emploie désormais, et qui n'était pas celle qu'il employait autrefois, qui seule lui a permis d'aboutir aux conclusions exposées dans ce chapitre, quant au transfert, qui est un mode (parmi d'autres), non seulement de « relation à l'objet », mais surtout d'« utilisation de l'objet ». Ce n'est pas équivalent. Or, dans cette technique plus récente, il convient de se positionner en tant que thérapeute (ce qui fait partie du contre-transfert), d'une manière qui autorise, qui permette, au patient d'« utiliser » le thérapeute. Winnicott écrit, dans *Conversations ordinaires* :

> *Je suis consterné quand je pense aux changements profonds que j'ai empêchés ou retardés chez des patients appartenant à une certaine catégorie*

nosographique par mon besoin personnel d'interpréter. Quand nous nous montrons capables d'attendre, le patient parvient alors à comprendre de manière créative, avec un plaisir intense. Et moi, maintenant, je prends du plaisir à ce plaisir plus que je n'en prenais à m'être montré intelligent. Je pense que j'interprète surtout pour faire connaître au patient les limites de ma compréhension. Le principe est le suivant : c'est le patient, et le patient seul qui détient les réponses. Nous pouvons ou non le rendre capable de cerner ce qui est connu ou d'en devenir conscient en l'acceptant. (Winnicott, 1968)

Ici, Winnicott nous parle bien davantage du contre-transfert que du transfert. C'est cette posture neutre, qui se retient d'interpréter (et donc, en fait finit par penser autrement que sous forme d'interprétations : c'est là le plus important !), que Winnicott considère comme étant s'offrir au patient en tant qu'objet à utiliser. Ce sera la condition, pour le patient, de « placer l'analyste en dehors des phénomènes subjectifs » ; ou, autrement dit, de rendre objective la présence et l'existence de l'analyste. Tant que le thérapeute est un objet subjectif pour le patient, il n'existe pas en dehors de lui (le patient) ; c'est pourquoi Winnicott parle de patients d'une « certaine catégorie nosographique » : il s'agit évidemment de patients non névrotiques. Il précise d'ailleurs qu'avec les patients « borderline », c'est-à-dire ayant un « noyau » de personnalité psychotique mais étant capables de constituer le masque d'un « faux-self » pseudo-névrotique, l'analyse peut se dérouler, semble-t-il au mieux, et « tout le monde est content », dit-il ; mais en fait jamais le patient n'est capable d'objectiver l'analyste, ni d'ailleurs personne ni rien dans son environnement. Il ne parvient donc jamais à se produire le processus précédemment décrit par Merleau-Ponty, puisque ni l'un ni l'autre des protagonistes

n'objective jamais l'autre, condition de ce dédoublement paradoxalement nécessaire au dialogue. Dans la cure psychanalytique, il faut que le Sujet borderline ou psychotique ait fait l'expérience d'une part de détruire l'objet, car celui-ci (toujours perçu d'une manière ou d'une autre) contrarie « l'aire de contrôle omnipotent du Sujet », d'autre part de la solidité souple de cet objet qui, non détruit, fournit au Sujet l'illusion d'être créé par lui :

> *L'étude de ce problème comporte une estimation de la valeur positive de la destructivité. La destructivité à laquelle s'ajoute la survivance de l'objet à la destruction, place celui-ci en dehors des objets établis par les mécanismes projectifs mentaux du sujet. Ainsi se crée un monde de réalité partagée que le sujet peut utiliser et qui peut renvoyer en retour dans le sujet une substance autre-que-moi. (Winnicott, 1971)*

Comment ne pas être frappés par la proximité de pensée entre Merleau-Ponty et Winnicott. Les expériences auxquelles ce dernier fait référence sont très nombreuses, cliniques, mais aussi, parfois non cliniques : comme son accueil inopiné d'un enfant autiste chez lui, qui l'a amené à penser cette question de la destructivité autrement, quitte à réfléchir au passage à l'acte, de la part du parent, de l'éducateur ou du psychothérapeute (Winnicott, 1947).

b. Michel Foucault

Michel Foucault, a fait sa formation de psychologue clinicien à l'hôpital Sainte-Anne. À cette occasion, il fait un stage dans les services du Pr. Jean Delay (où se met au point le premier neuroleptique) dans le service des époux Verdeaux. Diplômé en juin 1953, Foucault est psychologue à l'hôpital Sainte-Anne et travaille sur le test de Rorschach, et Georges et Jacqueline Verdeaux lui font connaître puis rencontrer le psychiatre phénoménologue Ludwig Binswanger puis Roland Kuhn, grand spécialiste du test de

Rorschach et son successeur à la même clinique. C'est par l'intermédiaire du psychiatre et historien de la psychiatrie suisse Henri Ellenberger que les Verdeaux avaient rencontré Kuhn en 1947, dans sa clinique à Münsterlingen. Ellenberger est un psychiatre d'orientation phénoménologique et existentielle. Il faut dire que depuis Ludwig Binswanger, fondateur de la Daseinanalyse, ami de Freud, grand lecteur de Karl Jaspers (encore un psychiatre philosophe), de Husserl et de Heidegger, la psychiatrie suisse est très orientée en ce sens. Ellenberger rédigera en 1955 l'article « Analyse existentielle » de l'*Encyclopédie Médico-Chirurgicale*, à la demande de Henry Ey, représentant de la tendance en France à l'époque (Ellenberger, 1955). Jacqueline traduit en 1953 *Rêve et existence*, de Binswanger, et Foucault en établit la préface. En 1954, le jeune Foucault se rend à Münsterlingen auprès de Kuhn avec les Verdeaux et assiste au carnaval du Mardi Gras, qui est l'occasion d'une procession des malades dans les rues de la ville, sur les bords du lac de Constance. Cette « fête des fous » donnera à penser pour longtemps au philosophe.

Il se trouve que Kuhn avait été sollicité dans les années trente par Binswanger pour travailler sur des tests de Rorschach. Binswanger considérait que l'illustre créateur du « Psychodiagnostik » qui porte son nom comme véritablement phénoménologique. Avec ce que Rorschach décrit en tant que « type de résonance intime » du sujet, on va au-delà de ce qu'on voyait jusque-là en tant que structure propre du sujet. Faut-il rappeler que l'idée d'utiliser ces taches d'encre vint à Hermann Rorschach en constatant que ceux de ses patients qu'il emmenait voir des peintures au musée (il avait un père professeur de dessin) réagissaient de manière motrice aux tableaux. Cette participation totale du sujet à ce qu'il perçoit, au monde cet « être au monde » (*Dasein*) intéresse particulièrement Binswanger. Il ne faut pas s'étonner qu'ultérieurement, des

philosophes comme Sartre et Merleau-Ponty aient contribué de manière majeure à faire connaître Binswanger et ses travaux en France. Quelle proximité, également, entre les constats cliniques de Rorschach et celui de Merleau-Ponty sur la perception ?

Le test qu'Herman Rorschach met au point dans les années vingt peut être considéré comme l'un des trois « tests projectifs » les plus importants dans l'histoire de la psychopathologie, avec le test des associations de Jung et le Thematic Aperception Test de Murray. Citant Frank (1939), Anzieu et Chabert écrivent : « ces techniques constituent le prototype d'une investigation dynamique te « holistique » (globale) de la personnalité, c'est-à-dire que cette dernière y est envisagée comme une totalité en évolution, dont les éléments constitutifs sont en interaction… » (Anzieu & Chabert, 1961).

Ces derniers auteurs ajoutent que les tests projectifs se « distinguent des tests d'aptitude essentiellement par l'ambiguïté du matériel présenté au sujet et par la liberté des réponses qui lui est laissée. Par ces deux caractéristiques, la méthode projective se situe dans les lignées respectives de la psychologie de la forme et de la psychanalyse. » On peut s'étonner, de la part de tels auteurs, qu'ils omettent la phénoménologie, mais le rapprochement avec la Gestaltpsychologie est sans équivoque. C'est dans la citation précédente, de Franck, qu'on reconnaît très clairement la phénoménologie. Ils reconnaissent cependant que Rorschach est « très peu postérieur à Wertheimer », étrange formulation, mais exacte ; quant à la suivante, elle reconnaît implicitement la dimension phénoménologique : « La psychologie projective élargit la psychologie de la forme (admettons). Elle s'intéresse aux rapports de l'homme aux autres en même temps qu'aux rapports de l'homme à son monde vécu », et enfin : « Rorschach eut l'idée décisive que l'interprétation des taches d'encre constituait une épreuve non pas

d'imagination mais de personnalité ». En effet, cette porosité entre le perçu et le vécu est absolument caractéristique de la phénoménologie. Comme le remarque Rojas-Urrego, la démarche phénoménologique inaugure le passage (conçu comme l'avènement d'une Nouvelle Psychologie par Merleau-Ponty) de l'*Umvelt* au *Mitwelt*, c'est-à-dire de l'être au monde autour à l'être au monde avec : d'être dans le monde à participer au monde (Rojas-Urrego, 1991). La dichotomie entre monde intérieur et monde extérieur au sujet est battue en brèche par la phénoménologie comme par la méthode projective, celle de Rorschach en particulier, puisque la Projection annule la limite dedans/dehors autant qu'elle projette l'être propre du sujet dans le monde. Ceci nous amènera, en droite ligne à la question du corps, du schéma corporel à l'image du corps puis à la chair de Merleau-Ponty. Mais encore deux mots sur Hermann Rorschach.

Très proche des psychiatres Bleuler et Binswanger, du psychanalyste Abraham, et de Freud, participant au premier chef à l'activité de la première société suisse de psychanalyse, Rorschach est au croisement de la psychanalyse et de la phénoménologie, comme le sont Binswanger et Kuhn. C'est l'homme en mouvement moteur et en images dans le rêve, dans toutes les expressions de sa personnalité, son langage, son être vital, son rapport spéculaire à autrui et au monde, et surtout à la façon dont le sujet vit avec sa pathologie ou sa santé, avec son corps engagé dans le monde et non séparé, ni du monde ni de son esprit, qui intéressent ce jeune psychiatre. Au-delà de Jung et en continuité avec la phénoménologie, Rorschach cherche à décrire, comprendre sans nécessairement l'expliquer en termes de causalité, les rapports entre la « résonance intime » et le symbolisme : par exemple, si la kinesthésie projetée-attribuée à certaines planches reflète quelque chose de fondamental de la vie affective et surtout de l'identification humaine, l'attention portée plus

positivement aux couleurs froides qu'aux couleurs chaudes correspondrait à un meilleur contrôle de soi : ici, de quoi s'agit-il ? Est-ce une symbolisation de l'univers psychique du sujet, qui utilise un symbolisme culturel, ou l'inverse ? Impossible de décider, et ce qui compte est le résultat phénoménologique en termes d'*Umwelt* et de *Mitwelt*. On comprend tout l'intérêt du test pour ceux qui s'intéressent de près au corps, ou plutôt au corporel et à la corporéïté : comment le sujet s'incarne-t-il ?

Ce sera toute la préoccupation de Merleau-Ponty. Mais c'est aussi à partir de la question du schéma corporel qu'il se la pose. Hermann Rorschach avait eu l'intuition que plus tard Merleau-Ponty formulera, en ces mots incroyables : « Le fantôme du miroir traîne dehors ma chair » (Merleau-Ponty, 1960).

Évidemment, sans faire l'insulte au lecteur de citer toutes les allusions que Merleau-Ponty fait ici à de nombreux auteurs, comme Paul Claudel, Schilder (explicitement), Marcel Mauss, Leroi-Gourhan, Wallon et Lacan, dans ces phrases tellement condensées qui fait leur beauté et dont le sens parvient à nous de façon synthétique, on remarque qu'il se situe en aval de Rorschach, comme il se situe en amont des découvertes bien plus tardives des neurones miroirs, c'est une évidence, mais aussi du travail des psychanalystes sur le contre-transfert et ce que certains nomment le « champ » aujourd'hui. Mais il faut s'arrêter un peu sur les images du corps.

Strictement définis dans les disciplines classiques, le schéma corporel est une projection interne de type neurologique, dans le cerveau, des afférences nerveuses du système périphérique sensori-moteur. L'homonculus en donne une topographie (non pas une représentation, mot d'un autre registre, non, biologique, malgré les mésusages constants ici et là). L'image du corps, mise en évidence par Paul Schilder, encore un médecin-phénoménologue-psychanalyste, répond à une définition holistique : elle

n’appartient pas en propre à un seul domaine neurologique ou psychique : elle est ce que Freud considérait être l’enveloppe du Moi, que lui-même ne considérait pas comme strictement psychique. Schilder a combiné la conception somatopsychique de Carl Wernicke, le modèle postural du corps de Henry Head, et l’idée de Freud selon laquelle le Moi est à la fois psychique et corporel, pour arriver à sa propre formulation du rôle fondamental de l’image du corps dans la relation de l’homme à lui-même, à ces semblables humains, et au monde autour de lui (Schilder, 1935). Cette distinction est d’importance, car elle explique pourquoi, voulant en circonscrire les aspects psychiques (sans en nier la dimension freudienne), Françoise Dolto parle d’image inconsciente du corps, s’intéressant plutôt à la dimension spéculaire de cette image, en tant qu’elle est intériorisée, refoulée (Dolto, 1984), ce qui est une conception plus solipsiste que celle de Lacan, qui voit l’image du corps comme structurant (de manière ambivalente) l’être humain en tant que sujet dans son rapport à soi, certes, mais aussi aux autres et au monde (Lacan, 1966).

Freud est admiré en Suisse comme en Allemagne, dans ces années cinquante très productives. Mais il l’est avec une certaine critique. Michel Foucault est ambivalent envers la psychanalyse et plus prompt à aller vers la psychiatrie phénoménologique, alors, que vers la psychanalyse, même s’il a suivi le séminaire de Lacan à Sainte-Anne en 1952-53. Foucault est très influencé, notamment par les cours de Merleau-Ponty, et ce n’est pas le seul à l’époque. Merleau avait introduit la réflexion sur les rapports de l’âme et du corps chez Malebranche, Descartes et Maine-de-Biran, puis Husserl, et enfin son propre prolongement de la phénoménologie dans son ouvrage *Phénoménologie de la perception* (1945). Il est un enseignant très écouté, influent en Sorbonne et l’École Normale Supérieure. En Allemagne et en Suisse, des

psychiatres font de la philosophie, Karl Jaspers, Ludwig Binswanger, Roland Kuhn. Nous allons voir comment se situe surtout Binswanger, le plus important à nos yeux sur le plan de l'apport à la clinique, des patients souffrant de psychose, surtout.

La phénoménologie du Dasein (être au monde) est essentiellement celle de Heidegger, et définit l'être de l'humain en tant que projeté dans le temps de son incertitude d'être. L'existentialisme de Kierkegaard est surtout délimitation d'états psychologiques, comme l'angoisse, le désespoir, vus du côté d'un sujet et de son intentionnalité. Ludwig Binswanger préfère encore Husserl.

c. Ludwig Binswanger (1881-1966)

Binswanger est une figure de l'histoire de la psychiatrie très largement négligée aujourd'hui. Fondateur de la Daseinanalyse, inspiré de Jaspers, Husserl, Heidegger et Bleuler, mais aussi psychanalyste et ami intellectuel et privé de Freud, confrère de Rorschach et de Kuhn. On peut se scandaliser que les travaux de cet auteur et de tous ceux que nous venons de citer (sauf Freud et Rorschach, mais seulement pour l'usage standardisé de son test), ne soient pas enseignés pendant les études de psychologie. Il a élargi la notion d'intentionnalité husserlienne à la question de « l'être au monde » (Dasein), aux valeurs du sujet pour lui-même et les autres, à son mouvement existentiel et à ses perspectives propres, à ses projets vitaux. L'indissociabilité entre subjectivité et dimension corporelle ont inspiré beaucoup de ses successeurs, mais surtout une certaine psychiatrie et doivent à nouveau inspirer, croyons-nous. Son travail sur les psychoses, et les schizophrénies, en particulier, ont une importance considérable. Il s'est penché sur les transformations de l'expérience des structures spécifiques de la condition de l'être, les « flexions des modes d'être présent », a montré que le sujet souffrant de schizophrénie vit en des domaines vitaux détachés de

l’existence constituant une menace étrangère pour le soi et que les fondements de son être ne sont pas assurés pour lui. À travers cinq études célèbres, il montre ce à quoi l’analyse existentielle (Daseinanalyse) est attentive et ce qu’elle peut apporter au clinicien : Use, Ellen West, Lola Voss et Suzanne Urban :

- La métamorphose de l’être dans sa temporalité, sa consistance, la perte de tout avenir, le rétrécissement et le vide.
- Le rétrécissement du potentiel existentiel du Dasein.
- L’angoisse existentielle qui entraîne le malade à s’accrocher à son destin à travers une « existence inauthentique ».
- La fermeture du sujet à son être, accepté selon certaines conditions seulement ; minceur, invisibilité, etc.

La centralité de l’autisme acquiert une grande importance pour lui, également, même s’il ne s’y « accroche » pas comme Bleuler : l’absence de contact spontané avec autrui et les choses, l’inacceptation de l’engagement personnel avec le monde extérieur, l’attachement à des idéaux dont le détachement signifierait la chute dans une angoisse illimitée entraînant un renoncement à son propre Dasein, au profit d’un monde éthéré (délirant) et au prix du renoncement à la vie pour l’être soi-même du monde éthéré.

Binswanger considère que nous ne savons de l’autisme selon Bleuler que ce que nous (psychiatres, psychologues) en savons : un détachement par rapport à l’extérieur et une prévalence de la vie intérieure. Il affirme : « L’autisme, nous l’ignorons » (Binswanger, 1922) ! Ce point de vue est typiquement phénoménologique. Tant que nous n’avons pas pénétré ce monde, nous l’ignorons. Or, ce qu’il en décrit, nous le retrouvons étonnamment quand nous nous fondons dans la pensée de nos patients schizophrènes.

Binswanger précise aussi ce qu'est la détresse (terme typiquement freudien, également) du sujet schizophrène : « Ici, le soi n'est plus libre, mais il est déchu du monde » (Binswanger, 1929) ; le sujet en est « harcelé », selon lui : « l'aperception nous tombe dessus soudainement, à partir du monde. Ce tomber-dessus prend le caractère de la détresse en particulier lorsque cela conduit, comme ce fut le cas de Rousseau en son temps, à des états de défaillance », donc « plus un subir qu'un agir ». En cette époque d'échanges constant entre le nec plus ultra de la psychiatrie qu'est la psychiatrie suisse et les pionniers de la psychanalyse, Freud en tête, mais aussi Abraham, qui est aussi passé par Zurich, rappelons que nous sommes dans les années vint quand Binswanger commence à élaborer ses recherches, il est extrêmement important d'avancer dans la connaissance et la thérapeutique des psychoses. « Nous requérons des recherches plus précises sur les rapports entre les données perceptives et les données imaginaires, hallucinatoires et délirantes chez les autistiques », écrit Binswanger en 1922. Il donne l'exemple d'un de ses malades :

> *Il est couché et voit pénétrer dans sa chambre un morceau de voie de chemin de fer qui se trouve sous sa fenêtre et ce morceau entre dans sa tête. Se manifestent alors des battements de cœur, de l'angoisse, la lumière de la vie s'éteint, il souffre d'atroces céphalées frontales provenant du morceau de rail fiché dans son cerveau. Il explique lui-même que c'est stupide, idiot, qu'on sait bien que la voie de chemin de fer est sous ses fenêtres et y restera et, malgré tout, qu'on la voit s'élever dans l'air. Vu de « l'extérieur », on dirait que le malade n'a pas perdu complètement le sens de la réalité malgré les hallucinations concomitantes visuelles, cénesthésiques et douloureuses. La réalité autistique et la réalité*

« normale » coexistent ici, mais le rapport entre elles deux « ne peut être décrit en général ». Et, cependant, il nous semble qu'il n'y a pas de plus pressant problème que celui-ci pour la recherche sur la schizophrénie : la description en général de ce rapport. (Binswanger, 1922a)

La démarche est ici proprement phénoménologique, husserlienne, même : il s'agit de décrire la chose en elle-même. Mais, bien sûr, Binswanger défend cette position parce qu'il estime que toute interprétation nuirait à une certaine « pureté de l'essence », non pas de ce qu'est la schizophrénie, ce n'est pas sa recherche, non pas de ce que signifient les idées délirantes et les hallucinations de ses patients en fonction d'un certain développement libidinal, par exemple (fixation anale, orale, etc.), ni encore d'une origine traumatique refoulée (dont il deviendrait nécessaire qu'elle cause une réminiscence hallucinatoire). Non, Binswanger cherche à pénétrer le monde psychique du patient, en ce sens que ce monde en est la perception qui l'engage, en tant que sujet humain, qui là, actuellement, délire. Lacan, en disant qu'il faut être « le secrétaire » du patient psychotique, semble avoir saisi cette démarche, mais, en général, la psychanalyse, en tout cas celle de 1922, n'a pas cette approche. Binswanger insiste à chercher ce qu'il en est de ce « rapport » évoqué plus haut :

Celui-ci ne se laisse approcher que sur l'appui de données psychiques très précises, disons des actes dans lesquels se constitue, en substance, l'expérience hallucinatoire. (Binswanger, 1922a)

C'est cette « fixation de relation » qui intéresse Binswanger. On ne peut pas ne pas songer ici aux travaux récents de Bin Kimura, éminent représentant contemporain de la psychiatrie phénoménologique japonaise, quand il évoque, et donne des exemples de vécus de patients

psychotiques, de l'ordre de la rigidification de l'espace, de sa transformation et de la « concrétisation » dans le Corps de certaines hallucinations par une douleur psychique (Kimura, 2000). On le rencontre aussi chez certains adolescents dépressifs, ou, évidemment qui entrent dans la psychose (Rizet, 2018a). C'est plus tard que Binswanger, à l'occasion notamment du cas Elle West (Binswanger, 1957), qu'il résout ce rapport entre monde éthéré et monde partageable-réel. La question du rapport y est très importante, puisque cette patiente souffre de troubles de l'alimentation[2]. Le corps d'Ellen lui sert, à elle, en quelque sorte de médiateur entre son monde éthéré et le monde où existent les autres, son mari, son psychiatre, etc. En pénétrant cette dimension de la vie, du vécu et de la perception de la malade, Binswanger parvient à lui proposer, en l'accompagnent, à ses côtés, l'hospitalisation, le traitement, etc. Nous sommes frappé, évidemment, par la proximité avec nos propres patients schizophrènes, comme l'un d'entre eux, en voie d'amélioration, qui se sent actuellement dans un « monde test » entre son « monde imaginaire » et le monde réel ; nous l'avons « suivi dans » son monde imaginaire près de deux ans auparavant.

Comme Binswanger, nous faisons une différence de taille entre cette production d'un monde éthéré, typique des schizophrénies, et son absence dans les cas de psychose maniaco-dépressif, où cependant, cette dimension de rigidification de l'espace entre le corps propre et les autres est en revanche très présent, comme en témoigne Kimura. Mais dans les psychoses maniaco-dépressives, la « dévitalisation » des corps, de son propre corps et de ceux des autres n'est pas de même nature : ce même patient nous a raconté un épisode, qui a fini par se reproduire très souvent, même a minima, mais redéfinissant sa vision des autres, où les gens autour de lui se sont trouvés tout aplatis et sans aucune épaisseur vivante ; alors qu'un autre patient, mais lui, maniaco-dépresif, voit le corps des autres,

comme il voyait un temps le sien (c'est plus que fréquent chez ces patients) comme des cadavres en pleine putréfaction. La qualité de ces vécus et de ces perceptions, est évidemment très différente selon qu'il s'agisse de schizophrénies ou de PMD, et cela fait partie, selon nous, du diagnostic différentiel. Ce qui spécifie les psychoses, par rapport aux névroses et même à la santé, est essentiellement de l'ordre d'un rapport ou non unifié au monde et aux autres : « Des sphères psychiques propres sur lesquelles on peut décrire la séparation de la réalité en tant que « trouble de l'unification » de l'être en familiarité avec l'entourage, de la pénétration réciproque du sujet et de l'objet » sont pathognomoniques des psychoses [...] « Dans ce débat, on devrait d'abord indiquer en quoi les actes d'unification et de disjonction de l'autistique diffèrent du sain d'esprit, c'est-à-dire indiquer leur particularité spécifique » (Binswanger, 1922a).

C'est de cette disjonction que Binswanger se décale un peu par rapport à Bleuler. Dans une note très longue, comme il le fait souvent, il écrit des choses d'une grande importance. Il part de la discrimination qu'opère Jaspers entre « processus » et « développement de la personnalité » ; c'est un point crucial en psychopathologie : « Quelque chose de nouveau, quelque chose d'hétérogène à sa structure originaire, quelque chose qui est en dehors de son développement, qui n'est pas développement mais processus ». Binswanger dit que des notions comme celles de dissociation, étaient la façon classique « d'expliquer », mais pour suivre le « déroulé » et n'est pas seulement la dépersonnalisation, et l'on sait ç quel point les phénoménologues se détournent de l'explication, il fait référence à Kronfeld (« Sur les modifications schizophréniques de la conscience de l'activité », 1922) : qui établit une différence entre dépersonnalisation et « expériences vécues schizophréniques primaires de la conscience d'activité défaillante ». Le « symptôme » est

vécu, ici, « comme un corps étranger, une flame destructrice à l’intérieur du continuum psychique », particularité du processus étrangère à la personne du malade, extérieure au développement de sa personnalité et « séparée d’elle comme par un abîme » ; cette particularité du processus est d’ordre phénoménologique-psychopathologique et permet ainsi d’acquérir des points de vue essentiels sur le rapport entre l’expérience vécue morbide particulière et la destruction morbide de la personne. Il donne l’exemple, en sus, du patient qui peut se traduire par « des tout petits faits très précis sur le plan de la psychomotricité quand le malade vous explique que ce n’est pas lui qui a crié mais que c’est le nerf de la voix qui est en lui » (Binswanger, 1922). C’est un autre exemple de « concrétisation » dans le corps.

Ce qui nous frappe est ici de l’ordre de l’homothétie : à la justesse de la description clinique qui se fonde dans le monde du patient, dans son Dasein, renvoie, en négatif la justesse de ce que doit être le Dasein du psychiatre dans la rencontre avec le patient. Cette dimension-là ne sera pensée que plus tard par la psychanalyse, dans les termes du contre-transfert, même si, évidemment, les notions ne peuvent se superposer. Mais on verra, avec Merleau-Ponty et la chair, jusqu’où va le rapprochement entre démarche phénoménologique et psychanalyse, et jusqu’où même la dernière aurait, selon nous, intérêt à continuer d’aller, en suivant le chemin montré par la phénoménologie, comme le proposent certains aujourd’hui.

À ce propos, que propose la Daseinanalyse sur le plan de la Psychothérapie ? Hervé Beauchesne a, selon nous, un point de vue qui pose la démarche, mais il est réducteur : il ne s’agit « pas une thérapeutique systématisée mais plus d’une attitude partant de la compréhension de l’homme en situation » (Beauchesne, 1986).

> *La Daseinanalyse entreprend le travail de mise à jour de l'être de l'homme dans toutes ses formes et dans tous leurs mondes ; dans son pouvoir être (existence), dans sa licence d'être (déréliction). La psychanalyse le prend seulement dans cette dernière forme* […] *analyse anthropologique-phénoménologique du Dasein qui comprend l'âme et le corps, le conscient et l'inconscient, le volontaire et l'involontaire, la pensée et l'action, l'émotivité, l'affectivité et l'instinct. (Binswanger, 1935).*

> *Tandis que l'interniste ou le chirurgien vous disent : examinez le malade, le psychiatre dit : mettez-vous en relation avec le malade* […] *entrevoir les connexions les plus secrètes de son vécu* […] *aucune tâche, à mon avis, n'est plus urgente pour la psychiatrie que de parvenir à comprendre et à décrire les mondes et l'être au monde des malades. (Binswanger, 1945).*

La démarche phénoménologique en psychopathologie est directement issue de ce que Binswanger fonde, c'est-à-dire une clinique phénoménologique ; deux points sont fondamentaux : décrire les faits tels qu'en eux-mêmes, directement inspiré de Husserl, et la « possibilité d'incorporation dans l'objet considéré » (Binswanger, 1922). Cette pénétration, Binswanger en trouve l'exemple chez Flaubert, qu'il cite (sa Correspondance) : « À force de regarder un caillou, un animal, un tableau, je me suis senti y entrer » (idem). On est frappé, en effet par la proximité entre l'écriture de Flaubert et la démarche clinique de Binswanger, qui ne peut nous laisser sans évoquer *Madame Bovary* (Flaubert, 1857), où, comme Binswanger, jamais Flaubert ne porte de jugement psychologique *a priori*, mais en qui il pénètre, jusqu'à la considérer, on le sait comme son double, son double féminin, comme nous l'avons démontré ailleurs (Levalet & Rizet, 2010). On constate que Binswanger va plus loin que ses inspirateurs philosophes,

par et sans doute grâce à sa pratique clinique, et finalement, ce n'est qu'avec Merleau-Ponty que l'on retrouvera une telle avancée du phénoménologue dans son objet, chez cet auteur lui-même avec ses propres objets de recherche, ou quand il décrit le travail du peintre, proprement phénoménologue lui-même sans le savoir.

Mais on trouve, chez Binswanger, ce rapport entre l'essence et le particulier qui caractérise aussi la démarche phénoménologique, comme plus haut le rapport entre processus et développement de la personnalité. Nous pensons ici à l'exemple qu'il donne de la jeune fille (particulière) dont la démarche a quelque chose de la démarche du chevreuil (l'essence). Ici encore, il prend modèle sur l'art, les arts :

> *Van Gogh, lui aussi, quand il peint un arbre fouetté par le vent, ou un champ de blé, ne voit pas, comme il l'a lui-même écrit « un arbre existant dans la nature, mais un drame ». Le même phénomène, il le voit dans un arbre luttant avec le vent, comme un homme avec son destin. Il le voit, tout en ne le percevant pas par les sens, ce n'est pas une vision de l'œil mais une prise de connaissance directe, un regard qui ne doit rien à la perception des sens, mais qui est un dépassement de cette certitude immédiate dont il peut faire partager la vue intuitive à celui qui possède un organe spirituellement*[3] *capable de le voir. Dostoïevski a décrit dans son Double l'apparition d'une psychose comme cela ne se rencontre jamais en clinique ; et il l'a complètement défigurée, au sens de la clinique ou de la science naturelle. Et, cependant, il y a exprimé ce que de nombreux malades nous ont décrit avoir ressenti au début de leur psychose ou, rétrospectivement, après la guérison de celle-ci, chose que l'on n'avait jamais décrite dans toute la littérature psychiatrique de façon aussi adéquate, le phénomène du « devenir-fou » au*

plein sens du terme, c'est-à-dire le « devenir-déplacé » du Moi hors de son lieu familier, le « devenir-prisonnier » d'un ordre nouveau inévitable, inconnu et angoissant. (Binswanger, 1922b)

Binswanger, pour finir, établit les différences entre psychiatrie classique, psychiatrie psychanalytique et psychiatrie phénoménologique, à travers le « rôle » du psychiatre (Binswanger, 1922a). Le psychiatre « seulement psychiatre » effectue une « conclusion subordonnée » à une observation de signes et de symptômes, c'est-à-dire un certain acte de pensée, jusqu'à ce qu'apparaisse une théorie scientifique du trouble avec quoi il peut « expliquer » le symptôme. Le psychiatre psychanalyste va, par exemple « chercher le « complexe du père » de son malade, dont il veut connaître la signification psychologique dans la vie intime de celui-ci », dont il présentera une interprétation au malade après s'en être fait une représentation interne, propre, « dans le sillage naturaliste de la théorie de Freud sur la libido » (notons au passage qu'il classe la psychanalyse parmi le savoir naturaliste). Le psychiatre phénoménologue, lui, cherche *à se représenter le sens* privé du mot pour le malade et à se tourner vers la signification du mot vers la chose, l'expérience vécue qu'indique cette signification du mot. En d'autres termes, il veut s'introduire dans au lieu de tirer des jugements sur la signification du mot. S'y introduire familièrement, s'y fondre, au lieu d'extraire et d'*énumérer des propriétés et des signes*.

C'est une manière de conscience de la signification pour le patient, de signification des actes et des paroles du patient pour lui-même, le patient. La démarche du psychiatre phénoménologue est une conscience au sens de la perception telle qu'elle est décrite par la phénoménologie. Et de préciser : « En outre, cependant, ne sont valables que les propriétés surgissant elles-mêmes de

la chose, du phénomène, et non pas celles montrant les conditions de son origine ou son rapport avec un événement psychique différent » ; on croirait lire Winnicott, Bion, Resnik ou Roussillon (Roussillon, 2013). Le conflit psychanalyse phénoménologie, si tant est qu'il ait existé, en tant que Disputatio, serait-il résolu ?

2. Une certaine psychanalyse

Pour Freud, l'être humain est d'abord une sorte de vésicule isolée, qui projette éventuellement des tentacules vers l'extérieur. Cette vision des choses est particulièrement clairement présentée dans ses textes sur le Narcissisme (1914 et 1915). Jusques et y compris Mélanie Klein, cette posture est maintenue, mais Winnicott y mettre, non pas fin, mais un coup de canif très sérieux, et conséquent avec sa prise en compte de l'environnement : « un bébé seul, cela n'existe pas ». Mais il est intéressant de noter, comme le fit Pontalis, que la théorie de la relation d'objet, initiée et développée d'abord par Fairbairn, est proche, à certains égards, de la psychanalyse (Pontalis, 1974) :

> *Fairbairn estime que dans le concept de pulsion, tel que Freud l'a défini par l'articulation de trois termes – source, but, objet –, c'est le troisième qui est essentiel. Alors que pour Freud, au moins dans les Trois essais, l'objet apparaît comme relativement contingent – « ce qui satisfait la pulsion » –, il est, pour Fairbairn, ce que vise la pulsion qui serait, par nature, intentionnalité : Libido is not pleasure seeking but object seeking. Cette thèse se trouvera toujours plus vigoureusement développée par l'auteur mais elle est énoncée dès le départ* [...] *ce qui la motive* [...] *est un type de patients auxquels Fairbairn est confronté* [...] *la partie ne se joue plus dans le registre du sens, du représentable, de ce qui s'offre au jeu corrélatif du fantasme et de*

l'interprétation. Le fonctionnement psychique paraît alors équivalent d'habitus corporels. Dans les comportements mentaux, décrits par Fairbairn – prendre, vider, expulser, etc. –, on retrouve, à peine modifié, l'ordre vital. Le « psychisme », dans la psychonévrose, fonctionne comme métaphore d'un système nerveux qui traite les excitations ; alors que chez le schizoïde, au sens large que lui donne Fairbairn, il est métaphore d'un organisme individuel qui doit avant tout préserver et maintenir ce qui lui assure une forme.

Pour nous, clinicien, il est clair que ces propos résonnent fortement. Mais avant cela, on trouve ici décrite cette avancée du sujet dont l'intentionnalité prote vers l'objet que décrit la phénoménologie telle qu'elle aboutit chez Merleau-Ponty. La pratique de la psychothérapie des sujets schizoïdes, et plus encore schizophrènes, nous amène à ces mêmes constats proprement extraordinaires pour un Jaspers, par exemple, mais tout à fait intégrée chez un Binswanger ou un Winnicott, à savoir que ce à quoi ces sujets s'efforcent, souvent désespérément, c'est de « préserver et maintenir ce qui (leur) assure une forme » !

Par ailleurs, la métaphore digestive qu'utilise un Bion, ne rend-elle pas compte de ce qui est vécu comme étant réel, bien entendu, chez ces patients, c'est-à-dire comme « chose en soi » : « les fonctions d'un organisme souvent même élémentaire, tout entier absorbé par ses tâches d'assimilation et de rejet. Dans les comportements mentaux, décrits par Fairbairn – prendre, vider, expulser, etc. –, on retrouve, à peine modifié, l'ordre vital » ?

On constate alors qu'une certaine longueur d'ondes peut permettre des accords entre phénoménologie et psychanalyse, en particulier dans la clinique des sujets psychotiques. Mais cette presque harmonie n'est possible qu'à partir du moment où certains psychanalystes vont soit

décider de ne plus utiliser la « sacro-sainte » interprétation des chaînes associatives signifiantes symboliques dans leur technique pour lui préférer une écoute plus engager, voire même une présence réelle. Quel meilleur exemple que celui de Winnicott à cet égard ? Or, ce n'est pas un hasard si ces psychanalystes sont ceux qui traitent des patients très jeunes, des enfants (voire des adolescents) et des patients psychotiques. Winnicott leur trouvait d'ailleurs bien des points communs (Winnicott, 1967). En ce qui nous concerne, la lecture de Winnicott et celle de Binswanger nous sont aujourd'hui des plus utiles dans le support indispensable que de telles lectures présentent pour garder sa propre capacité de penser avec nos patients psychotiques. Le mode d'écoute et de compréhension qui en découle permet des interventions d'un tout autre ordre et à la part du contre-transfert qui est théorique, de s'actualiser sur le mode le plus adéquat. Mais des auteurs comme Salomon Resnik, Gaetano Benedetti, Luigi Boccanegra, Enrico Levis, Claudio Neri, Antonio Ferro, Luys Kancyper, James Grotstein, etc., tous des psychanalystes qui ont contribué ou contribuent à développer une psychanalyse dite aujourd'hui « du champ », qui rejoint bien des préoccupations de Winnicott et Merleau-Ponty (Resnik, 2006 ; Ferro & Basile, 2015).

En conclusion, on peut remarquer que ce « conflit » est davantage Disputatio. En particulier, c'est le domaine psychiatrique, c'est-à-dire celui des psychoses, où s'avancent les psychiatres du début du XX[e] siècle, qui est l'aire transitionnelle entre psychanalyse et phénoménologie, probablement parce qu'il y est plus difficile, et aussi moins certain d'y différencier une psychogénèse de l'organicité et du rapport de l'Homme à son environnement, et aussi parce que ces praticiens sont aussi bien, à cette époque, des neurologistes que des psychistes, avec une culture philosophique extrêmement développée pour des médecins (de toutes les époques

depuis après les Lumières, disons). Disputatio, donc, et extraordinaire période dans l'histoire des sciences et des idées, des pratiques, aussi, de fécondité. Merleau-Ponty, philosophe et psychologue éclairé par les sciences de son temps, va élaborer une pensée qui devrait nous inspirer davantage aujourd'hui, car fort de ce déroulé historique que nous venons d'esquisser, nous pensons que nous devrions être enfin prêts à en recevoir les initiations, les impulsions.

II. La Psychanalyse, les psychanalystes et les psychanalyses

1. Ce que la Psychanalyse apporte à la Psychiatrie

L'approche freudienne est radicalement opposée à l'approche médicale, et c'est probablement davantage cela qui a rendu à Freud lui-même et à ses successeurs la tâche si difficile, plus encore que la question de la sexualité infantile, par exemple, comme on l'a longtemps dit. Alors qu'une de ses patientes avait un dérèglement des cycles menstruels, et que Freud avait essayé l'hypnose, l'électrothérapie, divers conseils médicaux, celle-ci s'insurgea et l'enjoint de cesser de vouloir, comme tous les médecins, lui imposer sa conception de la santé ; elle avait des choses à dire, et ce sont ces choses qui lui pesaient. À partir de cette patiente, Freud décide de laisser venir la parole de ses patients et de se donner les moyens techniques de comprendre la *signification inconsciente* de leurs symptômes, leur formation, et de tenter leur déconstruction, leur *analyse* : une décomposition des chaînes associatives qui mène à leur signification inconsciente, représentative, symbolique, et affective. Il avait découvert avec Breuer que ce n'est que dans le

transfert que ce travail de décomposition et *d'interprétation-reconstruction* peut se faire.

Freud a décrit les névroses (psychonévroses de défense) : névrose hystérique, névrose obsessionnelle, névrose phobique (une forme de l'hystérie) et névrose traumatique. Il décrit aussi la névrose d'angoisse, qui est souvent la forme de début des autres. Il ajoute donc à la nosographie des psychoses établie par Kraepelin (psychoses maniaco-dépressives, démence précoce, psychose paranoïaque), complétée en 1911 par Bleuler avec le groupe des schizophrénies en lieu et place de la démence précoce. Mais surtout, il apporte une autre clinique, où le clinicien n'est pas dans un rapport de pouvoir-savoir vis-à-vis du patient.

En France, c'est ce que Jacques Lacan développera en particulier, dans son combat contre l'*Ego-psychology* nord-américaine et ses avatars français, en particulier durant les décennies 1950 et 1960. Sans aborder ici les différentes scissions entre les associations de psychanalystes qui ont contribué à donner de la France une image presque guerrière par rapport à la psychanalyse internationale, il faut insister sur cette volonté acharnée chez Lacan de s'abstenir d'influencer le patient en tant qu'analyste. On ne peut pas dire autant de la fonction de son séminaire, qui était vraisemblablement très suggestif pour toute une génération (peut-être deux) de futurs psychanalystes, voire d'élèves non-analystes. Les courants lacaniens sont plusieurs en France et dans le monde, et ne s'accordent pas entre eux, contribuant à donner des psychanalystes une image peu sereine. Cependant, depuis un focus donné par Lacan sur la structure et le langage, certains psychanalystes lacaniens s'intéressent de près, pas moins que d'autres, à l'avancée des autres domaines de la psychologie, comme nous allons le voir.

Notice biographique sur Jacques LACAN

LACAN Jacques (1901-1981) : psychiatre et psychanalyste emblématique de lui-même d'abord, puis d'un courant très français de la Psychanalyse, on pourrait dire que son succès fit de lui le chantre de beaucoup de gens, et c'est encore le cas, même si on peut se demander ce qui reste de lui chez de nombreux « lacaniens ». Mais cela ne doit pas masquer le fait que Lacan fut un psychanalyste très important : inventif, brillant, rigoureux et aussi polémique. Il s'inscrit, d'une certaine manière, dans cette tradition française, très jésuite, de la *Disputatio*. Il est d'emblée remarqué pour sa thèse de médecine : *De la Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la Personnalité*, soutenue en 1932, traitant d'un cas de délire érotomaniaque (le « cas Aimée »). Il participe, alors qu'il est chef de clinique à Sainte-Anne, au mouvement surréaliste, fréquente Georges Bataille, puis Alexandre Koyré, et Alexandre Kojève à partir de 1933, dont il suit le séminaire sur Hegel. Il fait sa psychanalyse personnelle avec Rudolph Loewenstein (l'un des premiers psychanalystes formateurs en France) de 1932 à 1938. Il devient alors membre de la Société Psychanalytique de Paris et Henri Wallon, le psychologue, le sollicite pour rédiger l'article sur « les complexes familiaux » pour l'Encyclopédie Française. Intellectuellement, il rejoint au sortir de la guerre le mouvement structuraliste, s'intéressant de très près aux travaux du linguiste Ferdinand de Saussure et à ceux sur la structure familiale et mythique de Claude Lévi-Strauss dont il restera affectivement très proche. En 1953, alors que ses Séminaires réunissent de nombreux élèves, un conflit éclate au sein de la SPP : son nouveau président Sacha Nacht s'écarte des exigences de non-savoir freudienne et un groupe fait scission, dont Lacan fait partie : Françoise Dolto, Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonnier partent et fondent la Société Française de Psychanalyse. De nombreuses autres crises

et scissions auront lieu. Lacan s'intéresse de près à la liberté et la créativité chez le psychanalyste et son analysand ; en ceci il est très proche de Winnicott, avec qui il échange sur certains concepts qu'ils mettent chacun en place. En dépit d'une originalité et d'un charisme qui l'a servi et desservi, Lacan a permis à de nombreux cliniciens de penser en particulier les pathologies les plus difficiles, qu'ils fussent des critiques (Anzieu, Green, Widlöcher) ou des « fidèles » (Mannoni, Laplanche, Clavreul).

2. Une Psychopathologie intégrative est-elle possible ?

a. Neuro-psychologie et Psychanalyse

Un psychanalyste comme Daniel Widlöcher a tenté, par la notion de « co-pensée » dans l'inter-relation de transfert et de contre-transfert au sein de la cure psychanalytique ou des psychothérapies, de se rapprocher de la « théorie de la pensée » de Utah Frith. Le neurologue Oliver Sacks a également tenté de lier la neuro-psychologie du russe Luria (proche de Piaget et Vigotsky) et la psychanalyse freudienne ; il faut dire que Luria a introduit la psychanalyse en URSS dans les débuts de l'Union. Plus récemment, à partir des travaux de John Bowlby sur l'attachement, Peter Fonagy, psychanalyste et professeur à University College of London, a tenté un rapprochement entre neurosciences et psychanalyse, autour de la notion d'empathie (qui intéressait déjà Freud). Il s'avère pour l'instant que ces recherches n'ont pas d'applications cliniques, mais qu'elles ont attiré l'attention sur des troubles de la pensée chez les patients borderline. La question de la compatibilité des modèles est actuellement discutée.

b. Nouveaux modèles psychopathologiques et Clinique psychiatrique

On peut prendre l’anorexie mentale de la jeune fille comme modèle de ce que pourrait être la psychiatrie de demain, parce que cette pathologie, au demeurant assez rare est d’une part un parfait exemple de complexité étiologique, d’autre part une pathologie nécessitant une prise en charge plurielle, ambulatoire et hospitalière. Quand Bernard Brusset et Philippe Jeammet sont internes de psychiatrie dans les années 60, ils sont horrifiés par le traitement hospitalier des patientes : gavage, pesées et punitions, parentectomies, injections, etc. En formation pour devenir psychanalystes, en formation au psychodrame et supervisées par Evelyne Kestemberg, qui travaille à l’ASM du 13e arrondissement de Paris, ils mettent au point une autre approche de l’anorexie mentale, fondée sur une étude psychanalytique approfondie de nombreux cas, de prises en charges individuelle en psychothérapie, d’entretiens familiaux, et commencent à pratiquer le psychodrame individuel avec ces patientes, aidés par le personnel qui s’y prête, notamment dans le service de psychiatrie pour adolescents et jeunes adultes de la Cité Universitaire Internationale de Paris et à La Salpêtrière. La pathologie est conçue comme une maladie psychique avec des répercussions relationnelles et somatiques importantes, et révélant des dysfonctionnements graves dans les interactions fantasmatiques, imaginaires et réelles dans la famille. L’hospitalisation, incontournable dans un premier temps, est conçue sur le mode d’une prise en charge plurifocale, individuelle, de groupe, familiale, avec analyse en supervision des transferts latéraux au sein de l’équipe et des contre-transferts et contre-attitudes des soignants auprès de ces jeunes filles qui projettent leur angoisse de mort sur le personnel, qui doit lui renvoyer une élaboration détoxifiée de cette angoisse. L’attention n’est plus portée sur l’alimentation (pas de pesée, pas de diététique, etc.). La prise en charge ambulatoire commence, d’abord en hôpital de jour quand la patiente a conscientisé la dimension

psychique de sa maladie et que ses constantes biologiques le permettent. Un gros travail collectif entre psychiatres et psychologues cliniciens, tous psychanalystes, se met en place dans le sud et l'est parisien pour la prise en charge de ces patientes, dont les principes seront étendus aux autres pathologies, notoirement des adolescents et jeunes adultes (âge où commencent les grandes psychoses et les états-limites) : ASM XIII, La Salpêtrière, Cité U. (Montsouris), HDJ Montsouris, en collaboration avec les facultés de médecine de Paris VI et de psychologie de Paris V. Pendant plus de 30 ans, ce travail se poursuit, garant par son ouverture sur la recherche et la formation des jeunes cliniciens, d'une non-rigidification des prises en charge. La recherche et la clinique s'associent très tôt avec les psychologues projectivistes (Didier Anzieu, Catherine Chabert) et groupalistes (Anzieu toujours, Kaës, Lecourt). Ces principes d'ouverture correspondent aussi avec les travaux de recherche que dirige le psychiatre Stanislaw Tomkiewicz à l'INSERM, qui donne les orientations techniques permettant d'éviter à une institution de devenir totalitaire, asilaire, etc.

Sur le plan international, la collaboration entre Bernard Brusset à Paris et Maria Selvini-Palazzoli à Milan, dans la prise en charge ambulatoire des adolescentes anorexiques, est l'occasion d'un rapprochement entre la psychanalyse et l'approche éco-systémique. Didier Anzieu, Paul-Claude Racamier, Serge Lebovici et René Kaës avaient déjà théorisé l'introduction de la théorie de la communication dans une approche psychanalytique des groupes restreints et des familles, dans la suite des applications de la psychologie sociale psychanalytique de Tosquelles. L'enjeu de ne pas « oublier » l'Inconscient dans les thérapies familiales était de taille pour ces jeunes filles aux prises avec des mouvements délétères de déni de leur propre vie psychique (et de toute vie psychique familiale). Maria Selvini-Palazzoli, et les équipes qu'elle a formées, dans

l'Italie entière s'est ralliée à une dimension psychanalytique. C'est d'ailleurs dans des pays comme l'Italie et la Belgique (mais aussi la Suisse), que la collaboration entre des cliniciens d'approches différentes s'est le plus développé en Europe, mais avec cette restriction près qu'il s'agit toujours de combiner des approches compatibles entre elles : psychanalyse et systémie, psychanalyse et ethnopsychiatrie, alors que psychanalyse et comportementalisme sont trop opposées, par exemple.

La dimension la plus mise à l'écart du système de santé mentale aujourd'hui en France est celle des groupes. La médicalisation de la psychiatrie s'accorde mal avec une prise en charge globale de la personne en interaction avec son entourage, son environnement, sa réalité psychique comme sa réalité relationnelle. Ainsi que l'écrit Maurizio Andolfi, pédopsychiatre romain, pour la psychiatrie de l'enfant (et c'est évidemment valable pour tous les âges !) à propos des débuts de sa carrière dans les années 60 : « J'avais besoin de rompre avec une tradition – celle à laquelle j'avais été formé à l'université de Rome – qui tendait à fragmenter les ressources familiales en une myriade d'interventions techniques, pratiquées en « col blanc ». D'une part l'enfant en difficulté devenait de plus en plus un objet de recherche psychiatrique, et d'autre part la famille devait patienter pendant un laps de temps très long avant de savoir quel était le problème de son enfant, et quel comportement on avait adopté à son égard. C'est pourquoi mon objectif premier jusqu'à la fin de ma spécialisation (1968) a été de faire tomber ce mur entre la salle d'attente et le cabinet du thérapeute ; à cette fin la thérapie avec la participation de la famille me semblait le meilleur moyen de redonner un sentiment de compétence et de confiance à un groupe à un groupe en difficulté, précisément en utilisant la tension cristallisée autour des symptômes de l'enfant. La recherche d'un rapport dynamique entre l'individuel, le

familial et le social, est alors devenu mon, principal objectif… » (Andolfi, dans El Kaïm (dir.) *Panorama des thérapies familiales*, Seuil).

Les aspects relationnels et proprement psychique (notoirement la prise en considération de l'Inconscient dans la vie du sujet) sont en perte de vitesse en France actuellement, avec d'un côté de graves restrictions budgétaires et en personnel (ainsi que leur déqualification), de l'autre une recherche de plus en plus déconnectée de la clinique (fermeture des laboratoires de psychologie clinique, neurosciences fondamentales clivées de la recherche clinique de terrain, intérêt éthéré très théorique voire idéologique de la recherche en sciences sociales). De plus, l'agrandissement des régions entraîne une centralisation accrue des politiques de santé, coupée des réalités locales. Actuellement, la santé mentale de nos concitoyens, confrontés qui plus est à une hyper-modernité pathogène, est en danger.

Conclusions

Il est difficile de conclure sur un tel thème, toute conclusion de l'Histoire étant caduque avant même d'être développée. On peut dire qu'entre discours et réalité, entre objets et subjectivité, du fou au patient, l'Histoire de la psychiatrie oscille entre liberté et enfermement, humanité et technicité (quelle qu'elle soit). Voilà bien un domaine où la domination sur autrui peut s'exercer facilement, entre un petit nombre d'individus, ou à l'échelle de la masse : songeons à la déportation et à l'élimination massive des malades mentaux organisée en Allemagne nazie dès 1938, songeons à l'abandon par Vichy des malades des hôpitaux psychiatriques, et songeons aussi aux lobotomies et autres traitements vulnérants qui faisaient se révolter Winnicott, pratiqués par des médecins pendant les décennies 60 et 70 en Europe, aux USA, songeons à la stérilisation des malades mentaux. On peut se demander si l'indigence qui s'installe

aujourd'hui dans le soin psychiatrique, soit quantitatif (pénurie de moyens, de finances, de professionnels dûment formés), soit qualitatif (déni de la vie psychique au profit d'approches dont l'inefficacité est reconnue : sophrologie, EDMR, techniques persuasives, PNL, etc., la liste est longue ; non-condamnation de praticiens douteux), n'est pas une sorte de crime de masse à l'encontre, encore et toujours, du fou ?...

3. L'actualité de Winnicott et de la « Psychanalyse du champ »

Nous allons maintenant nous attacher à montrer la proximité de pensée (et de praxis, ce qui va ensemble, en fait) entre Winnicott, Resnik et Benedetti, surtout en ce qui concerne la psychothérapie des sujets psychotiques. Puis, nous verrons en quoi cette communauté de pensée clinique rejoint celle de Benedetti et celle de Merleau-Ponty. C'est la longue élaboration collective, s'inscrivant de plein droit dans la logique du paradigme scientifique de Thomas Kuhn, qui aboutira à une pensée du contre-transfert, qui constitue véritablement, selon nous la deuxième « révolution » psychanalytique, après celle de la Pulsion de mort. Cette révolution se situe dans la question primordiale du cadre, ou « setting », pour les Anglais chez qui le terme garde sa valence progressive de *work in through*. On connaît la première topique, et la seconde, la troisième étant certainement celle que propose Lacan : Réel, Imaginaire, Symbolique. Cette dernière a souvent été déniée comme telle par des propositions que l'Histoire jugera peut-être comme fantaisistes, en tout cas, elles ont déjà presque disparu. Cependant, lorsque Bernard Brusset propose en 2013 une Troisième topique, il avance dans la même direction que des Psychanalystes comme Antonio Ferro, Roberto Basile, James Grotstein, etc., qui ont remis au goût du jour la notion de « champ » développée par les époux

Baranger dans les années soixante. Là où ces derniers parlent de « champ », Brusset parle d'inter-psychique, mais le « champ » intègre le cadre. Pourtant, sans la créativité de Winicott, sans la réflexion de Bion, sans le travail transversal de Resnik, sans la Psychanalyse-Phénoménologie des Psychoses de Benedetti, rien de cette remontée du « champ » n'aurait vu le jour ! La naissance et le développement de la Psychanalyse des groupes, plus précisément de la Psychanalyse de Groupe, ont également été d'un indispensable apport pour ces avancées dernières.

a. Le Tournant de la technique chez Winnicott

Donald-Woods Winnicott est très certainement le plus créatif des Psychanalystes du XXe siècle. On peut émettre de très sérieuses hypothèses quant à l'origine de cette créativité et des changements majeurs qui ont été à l'origine d'un remaniement non négligeable de la pensée clinique en Psychanalyse et de sa praxis. Premièrement, Winnicott est un pédiatre, et il a vu des dizaines de milliers d'enfant toute sa carrière, avec leurs mères le plus souvent. Il a fondé une forme de pédopsychiatrie du champ avant l'heure, avec sa compréhension très aigue du fait qu'un bébé tout seul cela n'existe pas, de l'existence de phénomènes transitionnels indétachables de l'espace où ils se développent, de sa différenciation entre rêve, fantasme et réalité vivante, de l'unité somatopsychique, de la proximité (voire de la similitude) des processus psychiques entre les enfants et les adultes psychotiques, de sa compréhension des cas-limite, de son travail considérable sur le « setting » et ses fonctions, sur sa décision de ne pas interpréter et d'en faire une technique, et, disons-le, de sa capacité de rêverie au service de sa propre empathie. Et nous passons ici sur l'idée que le symptôme est une création développementale positive, ou que la maladie peut s'avérer être une opportunité pour le sujet. C'est aussi un homme qui, tout en étant extrêmement respectueux et

discret, et c'est sans doute l'un de ses « paradoxes à ne pas chercher à résoudre », a su prendre parti haut et fort pour l'enfant, contre la rigidité technique, contre les traitements de choc, et aussi sur les scènes médiatique et politique. Enfin, c'est un homme qui parlait à tout le monde : aux bébés, à leurs parents, à ses collègues, aux enseignants, aux travailleurs sociaux, aux médecins, etc. On ne peut li faire qu'un reproche, celui d'être mort trop jeune, en 1971.

On comprend que cette sincérité même ne pouvait se satisfaire d'un certain nombre de dogmatismes, et des artefacts qui étaient en train de dangereusement se développer dans la Psychanalyse à l'époque. Si l'on veut bien saisir l'ampleur du changement d'une façon directe et rapide, il n'est que de lire le récit que fit la psychiatre et psychanalyste Margareth Little avec lui (Little, 1985, 1991). Mais, évidemment, Winnicott n'a rien caché de sa créativité et de sa pensée, ni de sa pratique. Il est difficile de faire des choix parmi ses titres, et se conférences devant des publics divers sont aussi instructives que ses articles ou ses livres. Cependant, nous allons nous arrêter un bref moment sur son chapitre « Rêver, fantasmer, vivre », dans *Jeu et Réalité. L'Espace Potentiel* (1971).

Dans ce chapitre, Winnicott, faisant référence à nombre de ses autres publications, s'appuie sur une étude de cas, une séance en particulier, et précisément les propos d'une patiente sur quelques rêves et autres manifestations de sa vie psychique. Il s'attache, par la présentation de ce matériel, d'une part à montrer quelles sont les différences entre fantasme et rêve, d'autre part à montrer quel est son « style » (terme cher à Resnik) d'intervention. Winnicott tient à montrer que le rêve comporte, même sous sa forme de rêverie diurne, une dimension symbolique que ne comporte pas le fantasme. Ce dernier n'est qu'une forme pensée de l'acte ; il est ce qu'il est et chacun de ses éléments est davantage une « présentation » qu'une représentation : chaque élément est ce qu'il est et c'est

tout. Alors qu'évidemment, le rêve est ce rébus au moins au deuxième degré que Freud nous a appris à déchiffrer, dans sa symbolique. Le processus de symbolisation manque au fantasme. Ce qui est important dans le cas qu'il présente est que sa patiente finit par prendre conscience, comprendre quelle est la différence entre fantasmer, rêver, et vivre, dans la réalité. Cette patiente, vraisemblablement soit schizoïde soit borderline, vivait jusque-là dans un monde de confusion entre ces registres, contribuant à sa dépersonnalisation. Ce défaut de symbolisation l'empêchait, enfant, de jouer, évidemment. La conséquence en fut qu'elle dut se dissocier : elle était alors capable d'avoir une vie dissociée tout en jouant avec les autres enfants, sur un mode fantasmatique, c'est-à-dire en prenant le jeu « à la lettre ». Cet « autisme » l'éloignait de toute possibilité de devenir une personne totale, et devint un « faux-self », dont elle ne put désormais plus se passer, qu'elle utilisa toute sa vie. La souffrance existentielle de la patiente n'en fut pour autant pas diminuée. C'est le sentiment d'avoir été abandonnée, notamment par sa mère, son père, ses frères et sœurs tous plus âgés, et sans doute la réalité de cet abandon (au moins psychique, descriptible en termes de holding défaillant) qui fut à l'origine de ce fonctionnement lié au désespoir de ne pouvoir se sentir exister dans et par le moyen de la relation avec les autres. Une fois adulte, elle se comportait en tant qu'une artiste qui prétendait toujours et se mettait même en situation d'accomplir des œuvres, mais sans jamais les réaliser. On sait l'importance, dans la théorie de Winnicott, du passage de la personnalisation à celui de la réalisation : jamais atteint, ce « stade » demeurait « en plan », comme elle, dans la réalité, ne lui permettant aucun rapport avec la réalité. Winnicott écrit que « la réalité n'était tout simplement pas rencontrée ». Ses amis se désespéraient ainsi, et reproduisaient en conséquence l'abandon qu'elle avait souffert dans son

enfance. Elle restait donc des heures et des jours à ne rien faire d'autre que ne rien faire.

Winnicott illustre le passage de la patiente de cet état à un autre, beaucoup plus sain, à partir de deux rêves. Grâce à la tiercéïté que son analyste assure, par sa présence, son existence comme tel (tiers), il se produit le dédoublement nécessaire à la symbolisation, au sein du setting du rêve. Dans le premier, la patiente rencontre un homme et se retourne vers un autre (Winnicott, en fait, déguisé par le rêve), auquel elle dit : « cet homme est le père de mon enfant ». S'ensuit une chaîne symbolique de substitutions successives qui présentent l'Œdipe de la patiente (qui n'est pas encore intégré au sein de sa personnalité) : il s'agit bien d'un rêve, qui symbolise le fantasme œdipien : « Elle pouvait penser alors que le bon à rien, le père de son enfant, était présenté comme tel pour cacher à sa mère (entrée en scène dans le second rêve) que c'était son propre père, le mari de sa mère, qui était le père de son enfant. Cela signifiait que la patiente était très proche de ressentir qu'elle était assassinée par sa mère. Ici, nous avions réellement affaire à la fois au rêve et à la vie ; nous n'étions plus égarés dans le fantasme ».

C'est sur la base de ces deux rêves que Winnicott comprend lui-même bien mieux cette différence entre le rêve et le fantasme. Ce *working in progress* est typique de Winnicott : dans un second temps, la patiente relate qu'elle s'éveille dans la nuit, puis va s'acharner sur le patron d'une robe (on note ici que ce patron constitue une représentation, pour nous, extérieurement, d'une image du corps démembrée) et se demande à elle-même comme elle le demande en séance à Winnicott si, là, il s'agit d'un fantasme ou d'un rêve, si le fantasme interfère donc ici dans le rêve. Et Winnicott de lui répondre : « Je dis à la patiente : « Nous n'en savons rien, n'est-ce pas ? » Et je le dis, tout simplement parce que c'était vrai ». Réponse typiquement winnicottienne. À cette époque, bien peu de

psychanalystes (c’est un euphémisme), trop préoccupés de passer avant tout pour un « psychanalyste intelligent », comme le disait lui-même Winnicott, aurait osé faire ce genre d’aveu à sa patiente ! Il n’interprète donc pas. Il estime qu’il n’y a rien à interpréter ici, cette part du travail est fait par la patiente par ailleurs, et il n’y a rien à interpréter ici : il s’agit pour la patiente de parvenir à identifier ses propres processus psychiques. Quels sont-ils, et donc qui suis-je ? Et cela même aide Winnicott à comprendre. Le refuge dans le fantasme de la patiente, qui « la fait se sentir malade », écrit-il, constitue quelque chose d’extrêmement proche du « monde éthéré » des schizophrènes décrit par Binswanger. C’est cette fixation au fantasme qui lui servait de support autant qu’il la rendait malade, ne lui permettant pas d’accéder au fait de vivre, ce que Winnicott estime être très proche de l’état de rêve, dans la mesure où se sentir et « se vivre vivre » nécessite de symboliser le réel et ainsi le rendre à la réalité de soi (« l’appropriation subjective » de Roussillon). Merleau-Ponty ne nous montre-t-il pas, dans son ouvrage final sur le langage (Merleau-Ponty, 1960), que Je transforme les objets par mon usage du langage, qui leur donne une réalité pour moi, qui les fait exister et, parce que je suis leur miroir autant qu’ils sont le mien, ceux-ci me font exister en retour ? Ainsi, j’objective ma propre existence à mes propres yeux en symbolisant le réel, et alors je le transforme en une réalité pour moi, vivante et partie de moi simultanément autre que moi. La réalité passe par moi, si j’ai la capacité de la rêver, donc de la symboliser, alors que le fantasme la fige dans une inaccessibilité totale et définitive. Ma perception d’autrui et de tout mon environnement est ainsi une avancée totale de ma capacité de penser (= ma capacité de rêver = vivre) dans le monde, que cette capacité à symboliser même transforme en réalité. Nous pouvons ici donner l’exemple que fournit le travail de Paul Watzlawick dans son ouvrage *La Réalité de*

la réalité, dans lequel il montre très bien que la réalité de la réalité n'est pas la même pour un humain et un dauphin, par exemple (Watzlawick, 1978), ou plus récemment, la façon dont Philippe Descola montre (après Jean Malaurie pour la façon dont l'Inuit perçoit son environnement austral parce qu'il le pense, le rêve, le symbolise) montre que la façon dont nous, occidentaux, pensons le monde, l'autre, l'autre humain, ou l'autre végétal, par exemple, sont radicalement différents, autres ! Le dernier ouvrage de Jean Malaurie comporte la photo d'un ours sur la banquise ; la légende dit : « Frère ours ». On touche ici au concept de Michel Foucault de Subjectivation, où le sujet s'éprouve lui-même dans le monde par la façon dont il mobilise subjectivement les « techniques de soi » ; or, le langage en est une, au sens que Marcel Mauss avait inauguré avec la notion de « technique du corps », à la fois proprement subjective, mais articulée au symbolique, à la culture. Quant au langage, il est le vecteur de la parole du sujet (qui dit son désir, voir Foucault, 1984) vers la langue, à savoir, ce symbolique même où il est plongé.

Revenons à Winnicott ; évidemment, les choses ne sont pas stables et la patiente oscille entre son fonctionnement antérieur et le fonctionnement auquel elle accède :

> *Ainsi, de nouveau elle me parlait, et pourtant elle m'avait quitté : elle se sentait dissociée comme si elle était incapable de rester dans sa peau (La Capacité d'être seul, 1958).*[4]

Winnicott précise en note qu'il a qualifié ailleurs ce type d'expérience de « capacité orgasmique du Moi ». Le corps est ici celui de la « chair », si important pour Merleau-Ponty, et pour Winnicott qu'on a souvent taxé de mettre de côté la sexualité, certains avec des arguments spécieux concernant la relation fantasmatique qu'il aurait eu avec la scène primitive, ou pire, jusqu'à l'injure infondée, le qualifiant d'impuissance sexuelle (voir la catastrophique biographie

de Kahr (Kahr, 1997), publiée cependant par un très bon éditeur). Or, notamment en ce qui concerne le corps érogène, cette question de l'orgasme du Moi est d'une importance cruciale pour Winnicott. André Green, cependant, a bien fait remarquer que même la dimension de jeu développée par le grand psychanalyste anglais, n'écarte pas la dimension érotique (Green, 2011). Ici, la difficulté corporelle de la patiente réside en ce que Winnicott nomme « l'informe ». Dans « La Capacité d'être seul », Winnicott explique que l'orgasme du Moi, vécu, par exemple, par le bébé dans un état de non-intégration (avant l'intégration, donc avant d'éventuelles désintégrations), lui donne la sensation d'entièreté. Quant à cette patiente :

> *Le mot-clé à rattacher au rêve en question, c'est l'informe, c'est-à-dire ce à quoi ressemble le matériel avant d'être, comme un patron, façonné, coupé, assemblé.* […] *Or, l'environnement s'était montré, vraisemblablement, incapable de l'autoriser à se sentir non intégrée quand il le fallait, ce qui l'avait ainsi découpée selon un patron dont les formes avaient été pensées par d'autres.*[5]

On constate ici qu'il s'est passé dans l'enfance de la patiente la même chose que quant au jeu avec ses frères et sœurs mais du point de vue corporel. L'écho entre ce qui se passe ici du côté du corps, décrit par Winnicott, et ce que Merleau-Ponty nomme la « chair » est également présent. Et ce sont ces liens entre ce que la patiente a vécu avec son environnement, au sens de Winnicott, c'est-à-dire humain et non humain, mais ici il s'agit de l'humain, dans des activités comme le jeu et le rapport au corps, de l'ordre de l'informe, prouvant l'absence d'attention (et ce pourrait être ici le concept bionnien), dont elle prend conscience, qui suscite le changement :

> *Tout à la fin de la séance elle éprouva pendant un moment une émotion intense associée à l'idée que personne, de son point de vue à elle, n'avait compris, dans son enfance, qu'elle devait commencer par être informe (non intégrée). À ce constat, elle se mit vraiment en colère. Si un effet thérapeutique avait bien résulté de cette séance, c'était d'abord parce qu'elle avait pu éprouver (vivre) cette colère intense.*[6]

On notera que ce n'est pas n'importe quelle prise de conscience ici chez la patiente. Il ne s'agit pas de la levée d'un refoulement lié aux significations symboliques, mais d'une réalité très concrète qu'elle objective elle-même, grâce à la présence tierce et non interprétante de son analyste, chez qui elle peut identifier, malgré ce qu'elle y projette de son passé infantile à elle, une prise en compte « en négatif », puisque son analyste a réellement avec elle l'attitude opposée de son environnement infantile. Ce négatif est la « matrice active », le lieu où peut habiter la restauration de sa capacité de rêver, puis de penser (Rizet, 2007, 2018a).

Winnicott évoque la séance ultérieure pendant laquelle la patiente s'endort, ce qu'il accueille avec neutralité, en lui disant qu'il est naturel de dormir, et de rêver pendant le sommeil, et même de ne pas se souvenir de ses rêves : « Elle avait voulu dormir et quand elle s'était réveillée, elle s'était sentie beaucoup plus réelle et, en quelque sorte, cela ne lui faisait plus rien de ne plus se souvenir de ses rêves. Elle parlait de façon distraite sans se préoccuper des choses elles-mêmes ; on sait qu'elles sont là mais on n'a pas besoin d'y prendre garde »[7].

> *La patiente* […] *témoigna d'une compréhension plus profonde, saisissant tout particulièrement le symbolisme qui est dans le rêve mais qui manque dans le champ du fantasme.*

Winnicott montre comment le refoulement (non pas le déni) s'est restauré chez sa patiente ; elle a oublié le contenu de la séance précédente et il le lui rappelle. Il s'agissait de l'informe, de la non-intégration. Il lui précise que c'était un contenu d'importance, y compris la façon dont cela s'était passé, grâce à son endormissement, ce qui la soutient fortement (*holding*) : « Ici elle pouvait s'endormir. Tout à coup, elle vit la possibilité d'être en bonne santé, ce qui lui coupa le souffle. Elle dit qu'elle pourrait se prendre en charge, se contrôler elle-même, recourir à son imaginaire, mais mesurément. » Puis avec lui, elle échange sur la différence qu'il y a entre l'interprétation du symbolisme du rêve et l'absence de symbolisation dans les procédés de la fantasmatisation. La liberté qu'elle gagne à rêver, ou à la rêverie, et l'appropriation subjective que cela induit lui permettent de dire : « Alors, je vais pouvoir commencer à m'intéresser à moi-même ». On retrouve le souci de soi propre à la Subjectivation décrite par Foucault (1984). On voit ici que ce qu'on pourrait appeler la « greffe » de l'appareil à symboliser de l'analyste a pris chez la patiente, mais Winnicott est très prudent et écrit qu'il sait à quel point ces avancées significatives, pour autant qu'elles le sont effectivement, demeurent très longtemps fragiles : « A ce stade, plus que jamais, la neutralité de l'analyste est indispensable ».

Et Winnicott de prendre deux types de précautions qui qualifient d'ailleurs fortement sa technique avec ce type de patients ; d'une part le maintien d'une neutralité émotionnelle maximale, tout en le faisant remarquer à la patiente afin qu'elle-même s'identifie à cette neutralité, afin qu'elle lui permette de réguler ses propres « élans émotionnels qui pourraient s'avérer destructeurs de toute la restauration du processus de pensée symbolisante, d'autre part la non-intervention. S'il montrait un contentement, la patiente pourrait avoir « trop aisément le

sentiment de s’être conformée au modèle que je lui ai proposé », ce qui veut dire que Winnicott se méfie d’une angoisse de persécution, de la crainte d’une influence (très proche du sens clinique du Syndrome d’influence), qui donnerait le sentiment à la patiente d’être « volée », désappropriée de sa subjectivité, autant dire aune intrusion dans le moi, traumatisante. Winnicott sait qu’il demeure un fonctionnement psychique sous-jacent de type paranoïde, dissocié.

Ce que Winnicott n’interprète jamais, c’est l’activité fantasmatique de la patiente, car celle-ci n’a pas de symbolique : elle est ce qu’elle est et n’est pas cette succession de couches symboliques qui fait le matériel du rêve, seul interprétable.

b. Théorisation winnicottienne

La « greffe » de la capacité de symbolisation, la non-interprétation et la neutralité émotionnelle de l’analyste sont ainsi, les « ingrédients » qualitatifs de la technique de Winnicott. En ce qui concerne le « setting », il s’agit de toute la réflexion, à partir de l’expérience, qu’il a menée sur ce qu’il nomme « Le Lieu où nous vivons », autre titre de chapitre du même ouvrage. Il écrit : « Il y a donc deux lieux : le dedans et le dehors du sujet. Mais est-ce bien là tout ? […] La plus grande part de notre vie, nous ne la passons ni à agir ni à l’introspection, mais quelque part ailleurs […] Nous avons utilisé les concepts du dedans et du dehors et nous en cherchons un troisième » (Winnicott, 1971). Cette « aire intermédiaire » est une aire vivante où participent davantage qu’elles ne se confondent les zones du dedans et du dehors du sujet : on ne saurait être plus proche des conceptions (contemporaines !) de Merleau-Ponty :

> *On notera que j’envisage le plaisir très élaboré de l’adulte devant la vie, la beauté ou quelque invention humaine abstraite et, en même temps, le geste créatif*

du bébé qui cherche la bouche de la mère, touche ses dents tout en la regardant dans les yeux et la voyant créativement. Selon moi, « jouer » conduit naturellement à l'expérience culturelle et même en constitue la fondation (Winnicott, 1971).

Ce passage synthétise beaucoup de la pensée de Winnicott ; on y rencontre le bébé avec sa capacité créative (antérieure à la sublimation) fondée sur un trouver-créer l'objet, on y rencontre cette aire de l'expérience culturelle que le sujet s'approprie jusqu'à l'âge adulte et qui constitue aussi son espace de « personnation » et de réalisation, à condition d'un minimum d'intégration primaire. De ceci, il parle dans un autre chapitre, sur la mère, « Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant », qui répond à l'article de Lacan sur le stade du miroir (Lacan, 1949, 1966). Nous ne pourrons développer ici. Mais, nous citons cet autre chapitre de Winnicott pour mieux relever que dans sa réflexion sur cette aire intermédiaire, il aborde le rôle de mère du psychanalyste avec son patient. En fait, pour Winnicott, le psychanalyste s'offre comme mère (mère comme concept et comme réalité psychique et physique) au patient et c'est en ce creux-là que se situe le transfert, et c'est grâce à sa position paradoxale de lieu et de tiers que la mère mène certes cette « action spécifique » dont parlait Freud, mais bien davantage : un rôle de matrice active de l'espace interne du bébé et de déclencheur chez le bébé d'un trouver-créer qu'il constitue également pour elle. C'est comme ceci qu'elle elle « good enough » : « seulement adaptée », dans une posture paradoxale saine à l'égard du bébé. Le psychanalyste doit être positionné de la même manière, pour Winnicott. Et pour lui, le moteur, le « principe actif » de la psychothérapie est cette même confiance qui s'instaure entre mère-bébé, bien davantage que la

« compréhension » phénoménologique, cela va plus loin, donc :

On pourrait répondre que dans l'expérience de vie du bébé, en fait, en relation avec la mère ou la figure maternelle, s'institue habituellement une confiance croissante dans la fiabilité de la mère. Ou, dans un autre langage qui est celui de la psychothérapie, le patient commence à saisir que le souci que son thérapeute a de lui n'émane pas du besoin de maintenir la dépendance, mais bien d'une capacité de s'identifier avec le patient sur le mode de « si j'étais dans votre peau ». (Idem)

Aussi, le « setting » winnicottien est-il constitué sur le mode d'une géométrie variable, « experiencing », mouvance porteuse et fiable qui avance, qui enveloppe des deux protagonistes de l'aventure, en tant qu'aire intermédiaire. On pourrait traduire par « phénomène » ce qui se passe ici, le mot français étant défini comme concept en cours de réalisation : le « phénomène de l'aire intermédiaire », le « phénomène transitionnel », comme on le traduit, synonyme donc du « *setting »*, et porteur du « jeu », en tant que « *playing »* avec ses « objets » que sont le langage, les pensées, les affects, etc.

Peut-être qu'aujourd'hui, on n'imagine pas à quel point l'apport de Winnicott est novateur. Bion retient davantage certains par sa complexité « avouée », Winnicott, tout le monde semble le connaître, il semble facile, mais il est nettement plus difficile car nettement plus implicite et demande une sorte de communauté de pensée clinique, des chevauchements dans l'engagement clinique, dans la pratique, notamment avec les enfants, les adolescents et les adultes psychotiques, pour l'approcher. C'est notre point de vue. Nous lui trouvons aussi des points communs avec Binswanger : cette façon de laisser dire le patient. Des psychanalystes comme Laing puis Resnik nous semblent

assez proches de lui, Gaetano Benedetti aussi. Il est clair que leur propre esprit à chacun, les patients qu'ils ont eus et l'aire intermédiaire entre eux, les ont rapprochés de Winnicott, leur créativité aussi ! Nous verrons que parfois, hélas, à vouloir trop imiter, on peut se demander si on ne risque pas de revenir à une Psychanalyse scolastique : nous évoquons ici la Psychanalyse dite du champ.

4. Dans le sillage de Winnicott : une psychanalyse existentielle : Ronald Laing et la Psychanalyse des groupes

On sait que Ronald Laing était un psychiatre écossais devenu psychanalyste, puis qu'il fut actif dans la recherche d'une alternative à la psychiatrie « dure » de son temps, que met en exergue le film de Ken Loach, Family Life. On le considère donc la plupart du temps comme un représentant du courant de l'Antipsychiatrie. Mais les choses sont toujours plus ambiguës, et il est possible que Laing lui-même l'ait été, ou à tout le moins ambivalent. Ce n'était pourtant pas sans plaire à Winnicott, l'homme des paradoxes à ne pas résoudre. Laing, psychiatre résolument libertaire, refuse d'être considéré comme un antipsychiatre, dans son autobiographie (Laing, 1985). Il voit seulement la psychiatrie comme une praxis pouvant être sous-tendue par la Psychanalyse, la Phénoménologie et l'Existentialisme. La liberté de ton dans la pratique est indéniablement due à une sorte d'identification à Winnicott, chez ce psychanalyste dûment formé pendant dix ans (1954-1964) à la Tavistock Clinic. Laing a correspondu avec Jaspers et s'est intéressé de près aux écrits de Merleau-Ponty et surtout de Sartre. Une certaine tendance New Age l'a influencé dans sa pratique à la fin de sa carrière, sur laquelle il est revenu (s'est repenti ?) dans ses mémoires. Mais surtout, Laing n'est pas dupe de certaines « expériences » qu'il critique, comme celles de Rosen avec

« l'analyse directe » (Rosen, 1953), définie par Laplanche et Pontalis en ces termes : « Méthode de psychothérapie analytique des psychoses préconisée par J. N. Rosen. Elle tire son nom de l'usage d'interprétations directes fournies aux patients » (Laplanche & Pontalis, 1967). Ces « interprétations directes » portent sur les verbalisations et toutes les expressions manifestes du patient, elles sont immédiates, ne cherchent pas les chaînes associatives et négligent l'analyse des résistances. C'est la méthode opposée à celle de Winnicott. Le « grand public » on connaît surtout Laing indirectement pour le récit de la « cure » de Mary Barnes, qu'elle-même rédigea avec son psychiatre, le docteur Joseph Berke ; ces derniers relatant quelques réunions de supervision avec Laing, directeur de la clinique (Barnes & Berke, 1971). Publié la même année que *Jeu et Réalité*, il s'agit du récit, frappant pour l'époque d'un traitement en institution, mais duel, qui entraîna très loin le jeune psychiatre qu'était Joseph Berke dans le dévouement pour sa patiente. Le traitement semble s'être bien terminé, mais le récit pose de nombreuses questions très intéressantes. Le refus de la contention (tradition britannique somme toute, depuis Conolly) et des thérapeutiques de choc, même des médicaments (les neuroleptiques et les antidépresseurs existaient depuis près de quinze ans) caractérisent évidemment cette prise en charge ; mais les dimensions proprement cliniques du cadre et du processus psychique, du transfert, du contre-transfert et de l'analyse des résistances ne sont pas décrites, ce qui laisse le lecteur sur sa fin et donne l'impression surtout d'une sorte de manipulation par la patiente du cadre et de son proche thérapeute, souvent débordé, épuisé. Cependant, le caractère honnête du récit donne un sentiment d'authenticité qui induit l'empathie. Pourtant, rien ici ne permet d'en savoir davantage sur la façon dont le principal fondateur de ce lieu, cette Communauté thérapeutique, pensait la maladie et la

thérapeutique. Le relatif silence de Laing sur Kingsley Hall et la Philadelphia Association peut laisser au moins interrogatif sur les leçons qu'il aurait tirées ou non de cette expérience. Ses mémoires, en tout cas, montrent un éloignement certain par rapport au radicalisme de David Cooper, d'Aaron Esterson et de Thomas Szasz, avec qui il a travaillé un temps, publié, même, mais il est vrai sans jamais verser ni dans la volonté d'éliminer la psychiatrie et encore moins la Psychanalyse, au profit par exemple d'une idéalisation des schizophrènes ou des approches écosystémiques débutantes, à l'époque encore très proches du behaviorisme (Ionescu, 1993). Sur le plan de la psychopathologie des patients schizophrènes, particulièrement, Laing est proche de Winnicott et des psychiatres phénoménologues. Le Moi divisé décrit la dissociation selon une conceptualisation qui parvient assez brillamment à réconcilier les positions de Freud et de Bleuler sur la question, alors que Soi et les autres, sans privilégier la relation d'objet comme le faisait Fairbairn près de dix années auparavant (Fairbairn, 1952), considère qu'il existe entre le Moi du Sujet et celui de l'objet (réel) un « traçage » qui les lie, ce qui est une autre façon de parler du « lien » que celle de Winnicott qui, lui aussi souligne ce paradoxe qu'il ne saurait y avoir de véritable séparation entre deux Sujets, mais un lien qui prouve qu'ils ne sont pas dépendants ni confondus (dans la santé) : « On se souviendra que, dans l'exemple du garçon qui utilisait une ficelle, je me suis référé à deux objets à la fois joints et séparés par la ficelle. C'est là le paradoxe que j'accepte et que je ne tente pas de résoudre » (Winnicott, 1971). La filiation est claire. Elle l'est aussi avec Freud, car on sait à quel point celui-ci tenait à la notion de « traces mnésiques », comme en témoigne le fameux exemple de « la bobine » (Freud, 1920). C'est aussi une référence de Laing à Merleau-Ponty, qui ne cesse d'insister sur l'invisible qui lie le Sujet à l'autre au sein d'un même espace partagé,

par sa « présence » et sa « chair ». Cette dimension sensuelle est également très présente dans l'œuvre de Laing, dans son ensemble.

À propos de « la bobine », écoutons ce que quelqu'un qui a connu et fréquenté Laing, comme confrère et ami, peut en dire (Resnik & Delion, 2005) :

> *Freud observa comment un de ses petits-enfants, Ernest, âgé d'un an et demi (Freud, 1920), jouait avec une bobine en bois. L'enfant prononçait déjà quelques mots, il utilisait des sons particuliers pour s'exprimer* [...] *Ce gentil garçon avait, de temps en temps, l'habitude de jeter des petits objets qu'il s'était appropriés et de les rechercher ; quand il les jetait, il émettait le son « oooo » ; apparemment un son de satisfaction. La mère de l'enfant et Freud pensaient que cette expression correspondait à l'allemand Fort (Va !). Freud pensait qu'il jouait à jeter ou à se séparer d'un objet important, sûrement la mère, pour pouvoir ensuite le retrouver. De manière répétitive, l'« oooo » pouvait signifier soit Fort (Va : ou loin), soit Da (Viens ! ou là), soit « je l'ai trouvé ». Un jour, l'enfant était en train d'utiliser dans ce jeu une bobine de bois avec une ficelle liée autour. Il utilisait aussi la bobine comme si c'était une sorte de charrette qu'il pouvait traîner. Dans ce cas, il faisait disparaître la bobine au-dessous de son lit, tout en tenant l'extrémité de la ficelle, puis il tirait avec une expression de jubilation équivalent à Da. Selon Freud, l'enfant dramatisait sa relation à la mère soit en termes de séparation anxieuse, soit en termes de plaisir de la retrouver.*

On remarquera que dans la description que propose Resnik de cette scène freudienne, les mots que la mère de l'enfant et Freud posent sur les phonèmes prélinguistiques de l'enfant sont des prêts faits à l'enfant : on lui prête des signifiants où il peut loger ses intentions. Ce sont des

« traces », dessinées entre l'enfant et sa mère, entre le Sujet et l'objet. Les sonorités signifiantes constituent les traces physiques auditives et quantiques des « traçages » de Laing. Ce sont des traces mnésiques qui s'inscrivent dans la mémoire de l'enfant et servent de support à la représentation : un mouvement de la métonymie du lien à la métaphore de la trace, s'opère et construit l'aire intermédiaire entre l'enfant et la mère alors qu'il est simultanément intégré. Le phénomène s'emplit de ces objets transitionnels winnicottiens.

Le lien, la perte et le deuil de la symbiose originaire, le paradoxe d'une nécessaire symbiose, d'abord, pour que s'instaure une aire intermédiaire et un lien intégrable psychiquement : tous ces éléments sont présents chez Mélanie Klein, Winnicott, Laing. Mais Resnik souligne qu'il y manque la figure et la fonction tierce du Père. Il attire notre attention sur le fait qu'il existe une préhistoire dans laquelle le Sujet est plongé : au même titre qu'un groupe thérapeutique se forme dans une institution, qui lui préexiste donc, avec sa propre histoire, et donc une « proto-histoire » qui constitue la base sur laquelle le groupe démarre, le Sujet naît au sein d'une institution, sa famille, dans laquelle il existe une histoire, avec ses mythes, ses secrets, sa langue propre, un proto-langage dans lequel le Sujet apparaît. Celle qui sera le pont entre l'enfant et ce proto-langage sera sans doute la mère. Mais celui qui sera le pont entre l'enfant et le langage de la Civilisation dans laquelle cet enfant sera amené à grandir, au-delà des frontières de sa famille, c'est le Père. C'est à Lacan, pensons-nous, que l'on doit vraiment de l'avoir énoncé clairement. Le Père est donc du côté du Symbolique, de la métaphore et du langage articulé, de la Langue (la « métaphore paternelle ») ; et surtout, il est celui qui distrait la mère de son enfant et attire son attention de son côté pour qu'elle échappe à l'emprise de la séduction infantile et que l'enfant échappe à l'emprise de la séduction

maternelle. Cette échappée permet à la mère un éloignement à la fois physique et psychique : elle prend le recul nécessaire pour « rêver », penser son enfant ; cette échappée permet au bébé de créer-trouver sa mère dans le manque : par exemple avec un jeu de la bobine. L'institution de l'aire intermédiaire, et de tout ce qui s'ensuit n'est possible que s'il se présente autre chose que de la mère à l'enfant. Nous serions tenté de dire qu'en dehors de tout cela, il n'y a rien d'important ! C'est faux, évidemment. Mais l'on voit bien, dans le travail clinique avec nos patients psychotiques en particulier que c'est bien ici que réside la difficulté majeure. Il est probable que ceci nous donne la direction technique : si Winnicott a montré que dans certaines zones du travail du champ analytique il convient au thérapeute d'être « la mère » du patient (comme l'est aussi Berke avec Mary Barnes), dans d'autres zones, il convient d'être « le Père ». C'est très vrai, très clair avec les adolescents et les adolescents, quelle que soit leur structure psychique, dans la mesure où les réaménagements de l'adolescence les amènent à perdre les références symboliques, par excès de chair et par confusion des espaces psychiques, par cette sorte de fondu-enchaîné entre dedans, dehors et aire intermédiaire qui caractérise leur fonctionnement psychique (Jeammet, 1980). Mais aussi important qu'il puisse être, en tant que théoricien, pour la compréhension de la Psychose, Jacques Lacan tranche avec des cliniciens comme Winnicott, Laing, Resnik, dans la mesure où il demeure très fidèle au principe de l'interprétation symbolique, et surtout réticent à l'égard de l'utilisation du contre-transfert, bien qu'il faille ici faire un bémol. En effet, il ne faudrait pas confondre le véritable Jacques Lacan, celui des Séminaires et celui de certains lacaniens. Mais ces différences sur fond de polémiques souvent très « politiques », voire politiciennes, nous interdisent, pour des raisons éthiques, à notre avis, de développer ici la question lacanienne : les cartes sont peut-

être définitivement brouillées. Certains anciens analysants de Lacan ont révélé l'attention que leur portait Lacan, une attention précieuse, faite de ce que lui-même nommait « fraternité discrète ». Nous l'avons évoqué dans un article récent (Rizet, 2018c). Cette attention, parfois silencieuse mais non vide, contrairement à une certaine systématisation du silence de Sphynx qui plaît à une intelligentsia lacanoïde, ne dédaignait pas le geste. Les Séminaires, eux, tels qu'ils ont été retranscrits par son gendre, sont l'objet d'une actuelle polémique entre les deux grandes associations lacaniennes françaises : École de la Cause Freudienne (le gendre et sa famille) et Association Lacanienne Internationale. L'Histoire donnera sans doute son avis. On notera juste que la France, ou plutôt le paysage psychanalytique français demeure très marqué par ces dissentions ; pour nous la raison en est sa détestation d'une vraie recherche épistémologique, au sein d'une aire intermédiaire entre épistémologues et cliniciens. En Italie, les collaborations vont au-delà des simples contacts. C'est aussi le cas en Argentine. C'est dans ces deux pays, puis en Espagne, au Brésil et en Californie, que s'ouvre une aire intermédiaire bien nommée Le Champ analytique.

Plus haut, nous évoquions le concept de Communauté thérapeutique. On sait l'importance historique, en Grande-Bretagne, de celui-ci, lié à celui de « no-restraint » de Conolly (1794-1866), à la dynastie des Tuke (William, Henry, Samuel, Daniel)[8], et qu'on ne peut séparer de l'antipsychiatrie anglaise. Il faut évidemment ajouter le travail de Wilfired Ruprecht Bion, de Foukes et de bien d'autres. Il est vrai que Salomon Resnik était l'héritier de toute cette tradition, inspirée elle-même également de l'histoire de la psychanalyse argentine. Il faut dire deux mots de tout cela, comme du mouvement de Psychothérapie institutionnelle français. La Psychiatrie française demeure très « sensitive » à l'égard de tous les courants qui l'ont critiquée, voire combattue, en tant qu'institution médicale.

Il est frappant pour nous de constater que ce problème ne s’est pas posé en Suisse, probablement pour les raisons évoquées longuement plus haut, sur lesquelles nous ne reviendrons pas. Nous sommes surpris qu’un psychiatre aussi éminent que Jacques Hochmann, également intéressé par l’Histoire de sa discipline, ne soit pas parvenu à ne pas craindre *a posteriori* les attaques de celle-ci par ces courants. Son ouvrage consacré à ce qu’il nomme « les antipsychiatries » (Hochmann, 2015) est un exemple de ressentiment qui peut étonner de la part d’un chercheur aussi pertinent quand il travaille et publie, justement, sur les dispositifs thérapeutiques ouverts et les effets du setting, avec notamment ce concept, qu’on lui doit, si heuristique « d’institution mentale ».

Resnik montre d’où provient la Psychanalyse des groupes, car il fut un acteur majeur de sa diffusion. Argentine et anglaise, disons-nous plus haut. Ce n’est pas tout à fait la même histoire que celle des Communautés thérapeutiques et de l’Antipsychiatrie, mais elles se rejoignent. Resnik fait remonter la psychothérapie de groupe à Charcot, à la présentation des patientes à la Leçon, et la contagiosité hystérique qui les accompagne. Certes, le service du Maître de La Salpêtrière était une sorte de « communauté thérapeutique », on a même parlé d’hystérie de culture avec un certain mépris ; peu à voir, cependant, avec les communautés thérapeutiques anglo-saxonnes, à part peut-être un fait : ces communautés n’étaient pas autre chose qu’une forme de « thérapie de milieu », c’est-à-dire des espaces peu ouverts sur l’extérieur, et c’est un euphémisme. En effet, la véritable révolution ne consiste-t-elle pas en une ouverture « sur la communauté » plutôt qu’une « communauté thérapeutique » ? Est-ce la raison de l’échec même de Kingsley Hall ? Probablement. C’est d’ailleurs le constat cuisant que fera plus tard Franco Basaglia : transformer l’asile totalitaire en espace démocratique et thérapeutique, cela comporte ses limites,

même si c’est l’occasion d’expériences groupales et institutionnelles extrêmement intéressantes ; mais sur le plan éthique, il y a un contresens redoutable à ces expériences de communautés thérapeutiques : si le malade est un être humain comme les autres, alors pourquoi lui proposer une « aide » thérapeutique dans une forme d’inclusion excluante dans l’hôpital psychiatrique (Foucault, 1961). La lecture même du journal des malades de l’hôpital de Saint-Alban (Delion, 2015), lieu mythique de fondation de la Psychothérapie institutionnelle, durant la Seconde Guerre mondiale, laisse songeur ; car on y constate que chaque réponse de François Tosquelles, en particulier, consiste à réguler les avis, les prises de parole des patients qui protestent dans ce journal. On en vient à douter que cet hôpital se soit vraiment ouvert et qu’y ait soufflé un vent de liberté désaliénant pour les patients, d’autant qu’on y apprend que les thérapeutiques de choc y persistent. L’aveu de Jean Oury, jusque dans les années récentes, d’une utilisation importante des neuroleptiques et aussi des thérapeutiques de choc pour les malades de la clinique de La Borde laisse également pantois (Oury & Faugeras, 2013). Il faut ajouter, concernant La Borde, une certaine idéologie que nous n’hésiterions pas à comparer à une « psychose de culture », à en croire le témoignage d’une proche, qui exerça dans ce lieu en tant que psychiatre, après y avoir été elle-même traitée[9] ; c’est même ce qui a amené ce médecin à se spécialiser en psychiatrie. Le cas n’est pas si rare, et l’on peut évoquer celui, très célèbre, de Sabina Spielrein, hospitalisée à partir d’août 1904 et protégée au Burghölzli avant d’entamer ses études de médecine puis de psychiatrie (Graf-Nold, 2009) : elle deviendra la première femme admise dans le cercle très restreint des psychanalystes des Minutes du mercredi chez Freud. On peut faire de nombreux reproches à Basaglia, mais il est de ceux qui (rares) ont vraiment tiré les conclusions qui s’imposaient à l’idée d’une désaliénation : il

fallait combattre les « communautés thérapeutiques » dans toutes leurs dimensions totalitaires, y compris les plus cachées et fonder une psychiatrie dans la communauté. Que ceci ait réussi, même en Italie, est une question que nous ne pourrons traiter ici. Mais il est certain que plus les structures sont petites et moins elles sont prévues pour de longs séjours, plus il existe de chances pour qu'elles ne soient pas totalitaires. En ce qui concerne la Suisse, il est particulièrement intéressant de remarquer que la présence d'Auguste Forel, prédécesseur de Bleuler au Burghölzli, a profondément modifié la prise en charge des malades non seulement dans cet hôpital, mais aussi dans toute la Suisse, qui est devenu une sorte de « modèle » du no-restraint, dont peuvent témoigner, par exemple, des œuvres littéraires comme *Moravagine* de Blaise Cendrars ou *Tendre est la nuit* de Francis Scott Fitzgerald. Sabina Spielrein a bénéficié d'une prise en charge sans contrainte digne des meilleurs services pour adolescents, même dans des moments de crise paroxystiques, dont elle a témoigné dans sa correspondance, bénéficiant toujours d'une grande bienveillance de la part de Bleuler en particulier, et de Jung également (jusqu'à ce qu'il la prenne en analyse, ce qui est une autre histoire, hélas particulièrement affligeante !), également de l'infirmière qui lui était attribuée de manière privilégiée. La publication du dossier médical de Sabina par le docteur Minder dans sa thèse ainsi que les témoignages de la patiente pourraient faire pâlir de honte certaines unités d'hospitalisation pour adolescents aujourd'hui (Minder, 1992). On trouve ici cette sorte de dévouement dont parlait un Bettelheim qu'il serait impossible d'exiger, en institution, aujourd'hui, en Europe ou en Amérique du nord, de la part des soignants (comme c'était le cas aussi à Kingsley Hall), un tel dévouement : tout le personnel, y compris médical devait loger sur les lieux et être mobilisable en permanence. Il fallait donc passer à autre chose, qui permit en outre, et cela est d'importance,

d'éviter toute dérive totalitaire. C'est ce penchant que dénoncera Foucault dans son cours du Collège de France sur *Le Pouvoir Psychiatrique*, disant de lui-même qu'il s'est trompé dans sa thèse, et que ce n'est pas tant un fait macro-social qui fait l'aliénation iatrogène du malade dans l'hôpital que c'est le rapport direct du soignant qui est au plus près du malade qui signe ce totalitarisme (Foucault, 1973-74). Le groupe constituera alors la nouvelle matrice pour penser la psyché et l'aire intermédiaire, à partir des années vingt en Argentine, avec essentiellement Pichon-Rivière et à partir de la Seconde Guerre mondiale en Angleterre, essentiellement avec Bion, ce dont témoigne Resnik.

Enrique Pichon-Rivière (1907-1977) est né à Genève dans une famille française qui émigre en Argentine en 1904. Il est l'un des fondateurs de l'Association de Psychanalyse Argentine en 1942, avec notamment son épouse, Arminda Aberastury (1910-1972), argentine d'origine basque, psychologue et professeur d'université, qui fut la première traductrice de Mélanie Klein en espagnol. Il a favorisé et théorisé avec elle les approches groupales, en partie au sein de la clinique de la rue Copernico à Buenos Aires. C'est ici que Salomon Resnik commence à se former à la prise en charge des enfants, des psychotiques et des groupes. Les échanges sont alors nombreux avec l'Angleterre, et des psychiatres argentins ayant suivi des sessions de formations à Londres avec Mélanie Klein, à la Tavistock Clinic, avec Foukes, font part de leur expérience au sein de la toute jeune Association Psychanalytique Argentine. Siegmund Heinrich Foulkes (1898-1976) est une figure majeure de la Psychanalyse des groupes à Londres ; il a été formé par Kurt Goldstein à Frankfort et conserve une approche gestaltiste : il fonde à Londres le courant dit « Group-analysis » avec Rickman et Ezriel. Le groupe y est pensé comme « matrice psychique » et c'est le groupe pris dans sa totalité qui transfère sur les analystes qui se fondent sur

leurs résonnances intimes (Foulkes, 1964). On est ici très en avance (début des années quarante) sur les futures élaborations sur le contre-transfert. Pour Bion, les choses sont un peu différentes : il préfère étudier les mouvements psychiques entre les membres du groupe, et ses groupes sont plus restreints (Bion, 1959). Il faudra une vingtaine d'années pour que ces théoriciens formulent leurs conclusions. En Argentine, Pichon-Rivière synthétise (Pichon-Rivière, 1971) ces courants et les approches de psychologie développementale et sociale, sans doute aidé par son épouse. Il est également proche de José Bleger, dont on connaît l'importante réflexion sur le cadre psychanalytique, à l'instar de Winnicott. Ce qui caractérise alors la Psychanalyse en argentine est sa grande créativité et les articulations qu'elle cherche entre psychanalyse groupale et psychanalyse duelle. L'influence post-gestaltiste de Lewin n'échappe pas aux Baranger. En Angleterre, avec Maxwell Jones (1952) ou Tom Main (1947) comme en argentine, la Psychanalyse de groupe, métissée des apports gestaltistes, ne tardent pas à influer sur l'ensemble de la prise en charge et du fonctionnement institutionnel. En France, le mouvement de Psychothérapie institutionnelle s'en inspire également fortement. La formation argentine et britannique de Salomon Resnik, puis son accueil par Daumézon à Sainte-Anne à Paris, feront de lui le pont du mouvement de Psychanalyse de groupe, en particulier en son indication pour les patients psychotiques. Il a fortement appuyé ce développement jusqu'en Italie. La Psychanalyse de groupe en Italie est représentée par Diego Napolitani d'un côté, plus foulkien, et Claudio Neri, Antonio Correale, Luigi Boccanegra, Ernesto Gaburri, plus bionniens. Ces derniers, qui ont travaillé avec Resnik, font aujourd'hui partie du courant de Psychanalyse du champ. Le groupe permet à Resnik de penser en termes « d'écologie du transfert » et de travailler sur les contenants comme les formes affectives des groupes. La « matière » du groupe est

gelée ou fondue, chaude ou froide, solide ou liquide, etc. C’est également un outil de métaphorisation qui permet de se passer des interprétations névrotiques habituelles, non efficientes au niveau, archaïque, où fonctionne le groupe. Celui-ci s’avère donc toujours plutôt adapté au travail avec des sujets psychotiques, au moins pour un temps de leur prise en charge ; mais surtout, il permet d’aborder ces patients chroniques relayés dans les basses-fosses des institutions, ou condamnés à vivre dans des logements thérapeutiques, sous des quantités incroyables de neuroleptiques. L’un de ses ouvrages les plus importants, consacré à la Psychanalyse des groupes de psychotiques, il le commence ainsi :

> *Kant, dans La Critique de la raison pure, écrit ; « Il n’y a aucun doute que toute notre connaissance procède de l’expérience ». Notre capacité à connaître se révèle à travers nos expériences sensorielles.* […] *C’est à travers l’expérience et son élaboration, grâce à la collaboration implicite entre le sujet et le phénomène, qu’objectivité et intersubjectivité donnent naissance au champ de l’apprentissage. C’est dans l’espace de temps psychanalytique, dans le champ analytique, que je me laisse porter par mes rêveries…*

C’est l’introduction de cet ouvrage qui porte bien son nom : *Temps des glaciations, voyage dans le monde de la Folie* (Resnik, 1999), qui parle si bien des patients schizophrènes, du « dégonflement » de leur délire qui les entraîne dans la dépression narcissique : on y retrouve Kant, la référence philosophique, donc, indéniable, et le principe de base de la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. Le champ même du groupe est l’espace intermédiaire où se joue le phénomène et l’engagement du Sujet en son sein, la différenciation progressive que le psychotique peut y opérer entre son monde éthéré et sa perception de la réalité.

III. La Psychologie scientifique

1. L'enjeu de la mesure de l'intelligence de Binet à Wechsler

Nul n'ignore l'importance de la mesure, et de la mesure de l'intelligence en particulier en psychologie. Elle est partie intégrante de la pente qu'elle peut prendre en direction de la Seine selon Canguilhem, et nous avons bien vu qu'elle n'en est qu'un tout petit zeste. Mais elle frappe l'imaginaire et une inquiétude parfois légitime, comme chez Canguilhem, car elle n'a pas toujours été, en effet, utilisée pour la bonne cause. D'autant que ses avatars qui constituent la « psychométrie » auraient bien convenu et conviendraient encore au nombre de ceux qui voudraient y réduire l'ensemble de la psychologie pour se l'aliéner, notamment dans le champ psychiatrique, à qui la psychologie clinique et les psychologues cliniciens font peur. Cependant, ce qui n'est qu'un outil banal et pourtant légalement réservé à l'usage des seuls porteurs du titre de psychologue, comme d'autres tests (de personnalité, par exemple), peut s'avérer assez utile en psychopathologie.

Alfred Binet (1857-1911) considérait que l'intelligence est ce que mesure son test, établi en 1905, à la demande du ministre de l'Instruction publique (non de l'Intérieur !). Il s'agissait, pour ce titulaire d'un doctorat en biologie, travaillant à La Salpêtrière auprès de son ami Babinski, successeur de Charcot, jusqu'ici intéressé par l'hypnose et les phénomènes très en vogue à l'époque de « personnalité multiple », et déjà aux « grands calculateurs », de répondre à cette demande : comment distinguer les enfants susceptibles de suivre l'enseignement primaire et ceux qui nécessitent un enseignement spécialisé ? Aussi, Binet établit-il une distinction non pas fixée dans le temps comme c'est le cas des tests plus récents pour leur grande majorité, mais une distinction fondée sur un Quotient de

Développement. D’où le lieu commun d’âge mental. Avec le psychiatre Théodor Simon (1873-1961), ils élaborent une méthode pour *Les Enfants anormaux* (1911).

En 1905, Binet avait créé un Laboratoire de Pédagogie normale, à l’école primaire de la rue de la Grange-aux-Belles à Paris, dans le dixième arrondissement, dont il ne reste rien. C’est désormais un collège, après avoir été longtemps l’annexe des classes de sixième du lycée Colbert, annexe très vétuste puisque lors de sa destruction au milieu des années quatre-vingt, le chauffage y était encore à charbon de bois dans chaque classe. Ce gel du temps n’était pas mérité par Binet pour qui, contrairement à un facile jugement rétrospectif que l’on pourrait avoir, se méfiait de la seule observation du comportement ; et c’était l’esprit même de son test : un « débile », cela ne se voit pas comme cela. Le test permet de faire des distinctions utiles et véritables, dans l’intérêt des enfants, et parfois contre l’avis péremptoire et cassant des enseignants.

Il est certain, dans la pratique clinique auprès des enfants, que l’usage des tests de niveau cognitifs (les plus utilisés aujourd’hui ont été établis d’abord par Wechsler : WAIS et WISC pour les enfants), est d’une grande utilité. Nous avons encore aujourd’hui le souvenir cuisant qui a motivé en grande partie notre vocation personnelle, comme un ajout nécessaire à une clinique dynamique, d’un enfant observé lors d’une journée de découverte (en 1991), qui était « envoyé » par l’institutrice avec un sombre pronostic de retard de langage. Cet enfant vivant dans une communauté immigrée dans un quartier pauvre de Paris, âgé de sept ans, était relégué au fond de la classe. À son entrée dans le bureau de la psychologue du service de pédopsychiatrie du grand CHU voisin de son quartier, et de son école, ce petit garçon marchait lentement, tête baissée, totalement silencieux. Encouragé par la psychologue tout au long de la passation du test, et surtout constatant ses propres réussites, cet enfant finit son test radieux et nous

expliqua sa situation de vie, son quotidien, etc. ; cet enfant était « seulement » malheureux ! La psychologue, l'assistante sociale de son école et l'inspecteur l'ont pris en charge, et mis en place un soutien pédagogique en classe (pour l'enseignante) et un soutien éducatif à domicile. Dans ce bureau, non loin de la rue de la Grange-aux-Belles, il me semble que soufflait un vent que n'aurait pas renié Alfred Binet.

2. Comportementalisme (Behaviorisme/Behaviourism)

a. Pavlov (1849-1939)

Le physiologiste russe Ivan Pavlov découvre ou plutôt met en évidence le « réflexe conditionné salivaire » chez le chien, qui lui vaut le Prix Nobel en 1904. Ce mode de réalisation d'un « réflexe d'acquisition », selon les termes du psychiatre français Charles Richet, est bien connu. Ce réflexe est lié à un « apprentissage », ou plutôt à l'association répétée d'au moins un stimulus concomitant. Mais la « réflexologie » n'était pas un paradigme récent, et Pavlov travaillait à partir des études expérimentales, elles aussi, de son maître Setchenov qui avait mis en exergue des « actions réflexes du cerveau » en 1863. La découverte véritable est qu'une réaction motrice peut se généraliser à des signaux différents et successifs ou simultanés, provoquant soit une inhibition soit une excitation suivant la qualité agréable ou déplaisante du premier stimulus. Deux stimulations d'effets contraires peuvent aussi interférer, et l'intensité de la qualité de plaisir ou de plaisir l'emporte sur la réaction. On conçoit rapidement les limites du modèle stimulus-réponse ainsi créé, même s'il peut prendre des formes assez complexes chez Pavlov, pour la psychologie ; dont il faut absolument rappeler l'étymologie (comme le fait Platon dans le *Cratyle* pour la question de la « justesse des noms ») : étude de la vie psychique.

b. Watson et Skinner

Le psychologue américain John Broadus Watson, directeur du laboratoire de psychologie animale de l’Université de Chicago à partir de 1903, fut épris d’une véritable fascination pour les travaux de Watson, à tel point qu’il en fera un nouveau paradigme. Son point de vue est résolument objectiviste : l’expérimentation sur l’animal permet de se passer (oblige à se passer) de l’introspection et même de l’interprétation d’un interlocuteur ; seul doit être retenu l’observable. Par conséquent, ne peuvent être retenues que les expérimentations qui établissent des corrélations statistiques significatives (+ de 50 %) entre effet et cause, c’est-à-dire réponse et stimulus. Le problème principal est que Watson généralise à la psychologie humaine et définit une psychologie générale comme « étude des réactions objectivement observables qu’un organisme exécute en riposte aux stimuli eux aussi objectivement observables, venant du milieu ». La psychologie devient alors, selon Watson, la « science du comportement » : exit non seulement la conscience, mais toute la dimension psychique : une psychologie sans psychologie. Cette contradiction nous impose de ne pas poursuivre dans cette direction, mais nous ferons tout de même un commentaire. On ne saurait s’étonner du succès d’une telle approche, au vu des succès du scientisme, qui permet l’illusion de la simplification ; mais il ne s’agit pas seulement d’une sorte de paresse intellectuelle, il s’agit d’un parti pris idéologique qui s’enracine dans le reniement de la dimension psychique et de la psychologie en général par Auguste Comte. Les thérapies comportementales, tellement plébiscitées, sont les héritières de cette imposture, on pourrait même dire de cette supercherie, dont les conséquences ont pu être graves, et peuvent l’être encore, comme l’ont dénoncé le psychiatre Stanislaw Tomkiewicz et l’éducateur Pascal Vivet dans leur rapport

INSERM publié en 1980, sur l’état des prises en charge des enfants et adolescents déficients et autistes dans les institutions en France. Les thérapies comportementales étaient dénoncées comme majoritairement utilisées dans des buts de dressage des enfants. La lecture du rapport par les instances de tutelle sanitaires et sociales devait mener à la fermeture d’une grande partie de ces institutions maltraitantes. Triste bilan, que les sophistications du modèle watsonien et pavlovien par Skinner, avec la notion de « conditionnement opérant », n’a pas amélioré.

3. Le paradigme cognitiviste

Le paradigme cognitiviste, on l’oublie un peu vite, est né en réaction au behaviorisme ; il s’est agi de ne plus nier ce qui se passe « dans la boîte noire » entre stimulus et réponse. Bien entendu, de là, part un nouveau paradigme qui, lui aussi, pût devenir radical, quand il commença à être utilisé comme arme idéologique et institutionnelle pour défendre des positions de pouvoir universitaires ou des crédits financiers. Mais il s’agit de psychologie, cependant. On peut, avec le recul, considérer, que Jean Piaget en est le véritable fondateur, bien qu’en remontant plus loin dans l’histoire (si on admet une telle démarche), ou plutôt en ayant une vision plus archéologique du savoir, John Locke pourrait être vu comme le premier à établir une « théorie de l’esprit » où ce dernier est un espace dans lequel se développent des processus de cognition, au sens premier de connaissance.

a. Piaget et l’épistémologie génétique

Le travail de Jean Piaget (1896-1980) est considérable, au moins au titre de son importance quantitative et qualitative, mais aussi au titre de son importance épistémologique et historique. Résolument contre les conceptions simplistes du comportement et l’innéisme, clairement positionné comme constructiviste et structuraliste, comme il se qualifie lui-

même dans l'ouvrage éponyme qu'il écrivit dans la collection *Que sais-je ?*, Piaget est de formations multiples sans être éclectique au mauvais sens du terme (syncrétique). Probablement doté d'une intelligence précoce (il établit sa première publication scientifique à l'âge de douze ans), Piaget est capable d'embrasser des registres de connaissance divers dans une épistémologie commune, qu'il fondera sous les auspices du développement construit du sujet : l'*épistémologie génétique*. Biologiste de formation initiale, complétant sa formation par la philosophie, c'est la psychologie de l'enfant qui l'intéresse tout d'abord (qui était une sous-discipline possible des deux domaines), avec une visée d'abord pédagogique qui deviendra vite celle de la formation de l'intelligence elle-même et en particulier de la formation de l'esprit au sens de ses contenants (espace, temporalité), de ses représentations (du réel, notamment) et de ses contenus (symboliques en particulier : langagiers et logiques). Les questions métaphysiques sont laissées de côté par Piaget, comme les questions affectives, malgré une incursion personnelle vers la psychanalyse, à laquelle il laisse ce champ, contribuant hélas à créer le malentendu habituel depuis qui consiste à croire que la psychanalyse ne s'occupe que des questions affectives. Piaget a fait une psychanalyse personnelle avec une femme qui a eu une importance considérable dans l'histoire de la psychanalyse, puisqu'il s'agissait de Sabina Spielrein, maîtresse Carl Gustav Jung à son cœur défendant et influençant Freud pour la notion de pulsion de mort. Cette courte analyse a pourtant laissé à Piaget un certain intérêt pour la vie psychique inconsciente et lui permit une ouverture de toujours, comme en témoignent ses amitiés ultérieures, notamment avec la française Colette Chiland.

Titulaire d'un doctorat en sciences naturelles en 1918, il passe les années 1919 et 1920 à Paris, où il travaille avec Simon dans le laboratoire de la rue de la Grange-aux-Belles,

avec des enfants en difficulté et apprend l'usage des tests. Il suit des cours de philosophie et de psychopathologie à la Sorbonne (avec Lalande, Brunschvig, Dumas, Piéron et Delacroix). Il travaille aussi auprès d'enfants déficients à la Salpêtrière. En 1921, il publie sa thèse et trois articles sur les résultats de ses recherches parisiennes. À la suite, Claparède (fondateur de l'Institut Jean-Jacques Rousseau à Genève) l'engage comme chef de travaux. Il s'intéresse, chez l'enfant, à ce qu'il nomme « psychogénèse », c'est-à-dire la *formation des connaissances* et de leurs structures (contenants). Il devient Privat-Docent à l'Université de Genève et suit l'influence de la Gestalt psychologie. En 1922, il rencontre Freud au Congrès International de Psychanalyse et publie un an après dans la revue de l'International Psychoanalytical Association un article qui reprend sa conférence sur « la pensée symbolique chez l'enfant ».

En 1923, Piaget publie *Le Langage et la Pensée chez l'Enfant* ; en 1924, *Le Jugement et le Raisonnement chez l'Enfant*. L'impact est immédiatement international. Il est accueilli dans le monde entier, y compris aux USA. En 1925, il est nommé à l'Université de Neuchâtel, en remplacement de Reymond, titulaire de la chaire de philosophie et enseigne la psychologie et les sciences sociales. Sa leçon inaugurale s'intitule : « Psychologie et critique de la connaissance ». C'est un programme de recherche.

En 1926, il publie *La Représentation du Monde chez l'Enfant* et y décrit les fondements de la « méthode clinique » qu'il ne cessera d'affiner, méthode semi armée, laissant une grande liberté d'expression aux enfants, contrairement aux méthodologies alors en usage. En 1927, paraît *La Causalité physique chez l'Enfant*. En 1932 : *Le Jugement moral chez l'Enfant* ; en 1936 : *La Naissance de l'Intelligence chez l'Enfant*.

En 1940, Piaget hérite de la chaire de psychologie de l'enfant d'Édouard Claparède à la Faculté des sciences de

Genève et prend la direction du laboratoire de psychologie. De nombreux ouvrages, y compris en collaboration, suivront. Citons *La Genèse du nombre chez l'enfant* avec Szeminska (1941), *La Formation du symbole chez l'enfant* en 1946, *La Représentation de l'espace chez l'enfant* avec Barbel Inhelder (1948), et un *Traité de logique* en 1949. Puis, en 1950, paraissent les trois tomes de L'Introduction à l'épistémologie génétique. Suivront *La Genèse de l'idée de hasard chez l'enfant avec Inhelder*, en 1951 ; puis *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent* en 1955, toujours avec Inhelder.

La même année, Piaget fonde le Centre international d'Épistémologie génétique à Genève. Depuis 1952, il est professeur de psychologie génétique (de genèse) à la Sorbonne. En 1959, avec Inhelder, il publie *La Genèse des structures logiques élémentaires, classifications et sériations*. En 1964 : *Six études de psychologie*, en 1965 *Sagesse et illusions de la philosophie*, la *Psychologie de l'enfant* (avec Inhelder). En 1967 *Biologie et connaissance, essais sur les relations entre régulations organiques et processus cognitifs* ; en 1968 *Mémoire et Intelligence* avec Inhelder et *Le Structuralisme* ; *Psychologie et Pédagogie* en 1969 ; *Épistémologie des sciences de l'homme* et *Où va l'éducation* en 1972 ; l'*Épistémologie génétique* et *Biologie et Connaissance* en 1974 ; en 1975 *L'Équilibration des structures cognitives, problème central du développement*.

Cette longue énumération n'est évidemment pas fortuite. Elle montre la richesse du travail de Jean Piaget et à qui n'aurait pas souhaité s'en souvenir, l'importance de son travail en psychologie de la cognition, ainsi que sa position de fondateur des sciences cognitives au sens large et de psychologie cognitive et de science de la connaissance, d'épistémologie développementale. La pensée de Piaget a infiltré jusqu'à il y a peu la réflexion psychologique et pédagogique, la formation des psychologues et des enseignants (du primaire, pour la France), et les sciences

cognitives comme la philosophie de l’esprit. C’est tellement vrai qu’il est parfois difficile de repérer ce qui lui revient en propre. On pourrait aborder bien des thèmes de sa recherche, mais ce serait impossible ici. Il en serait ainsi du langage, et de la polémique avec Noam Chomsky, qu’on peut (certes mal) résumer en disant que ce dernier défendait l’idée de structures naturelles innées dans le cerveau alors que Piaget insiste sur la dimension de l’apprentissage et de l’équilibration progressive des structures psychologiques (symboliques) et langagières dans le développement. Ce serait sans doute à un ouvrage spécialisé dans l’histoire de la psycholinguistique de développer ce thème. Nous allons nous limiter ici au thème de la psychopathologie, en tant qu’il est un héritage de Piaget.

La connaissance des structures du développement cognitif et de leur équilibrage dans le passage d’une étape à l’autre de ce développement requiert une importance considérable dans la compréhension de certaines pathologies. C’est le cas des troubles de la pensée repérables aussi bien dans des psychoses comme les schizophrénies, dans l’autisme, ou plus spécifiquement dans les dysharmonies du développement. À côté des dysharmonies dites d’évolution, on compte les « dysharmonies cognitives », qu’un des outils créés par Piaget met seul en évidence : l’Échelle de Pensée Logique. Bernard Gibello a bien montré, dans un ouvrage de 1986, *L’Enfant à l’intelligence troublée*, d’une part quelles sont les conséquences de tels troubles, d’autre part comment en faire le diagnostic. D’inspiration freudienne comme piagétienne, le travail de Gibello a été considéré comme révolutionnaire en son temps (ce qui n’est pas totalement excessif). De double formation (psychiatre et psychologue), Gibello avait constaté que dans l’institution où il intervenait, une institution pour adolescents délinquants, des conflits incessants opposaient les enseignants et les jeunes que les

premiers considéraient comme suffisamment intelligents pour être bons en mathématiques ou en physique, puisqu'ils étaient très doués sur le plan social, parfois créatifs sur le plan littéraire et artistique, etc. ; comme quoi il faut bien se méfier des inférences inductives. De fait, Gibello constatait des décalages importants dans les résultats obtenus par ces adolescents aux tests de niveau : parfois très satisfaisants sur le plan des « performances verbales » ou de la mémorisation, mais catastrophiques sur le plan du calcul ou du raisonnement. Sa formation lui permit de faire passer l'EPL à ces jeunes et de comprendre que leur développement psychologique avait été « dysharmonique » : bon dans certains domaines, très pauvre dans d'autres. La « dysharmonie cognitive » était née et permettait de comprendre qu'un adolescent soit capable d'organiser un réseau de vente de drogue dans un quartier avec une hiérarchie complexe dans son groupe et pourtant de croire qu'un kilo de plomb est plus lourd qu'un kilo de plume. L'exemple n'est absolument pas caricatural, c'est la pathologie qui l'est. Ainsi, la psychologie du développement trouvait, indirectement grâce à Piaget, un nouvel, hôte dans la psychopathologie, tout en la renouvelant.

b. De la cybernétique à l'Intelligence Artificielle

Comme nous l'avons évoqué plus haut, c'est dans la contestation de la soi-disant psychologie comportementaliste que s'élaborait la toute première psychologie cognitive, fortement soutenue par les travaux des piagétiens… Comme le rappelait Francisco Varela dans son ouvrage de 1988 au titre jeu-de-mot *Connaître les sciences cognitives*, les « sciences et technologies de la cognition » ou STC, connut des débuts assez discrets de 1940 à 1956, s'appuyant sur l'essor de la cybernétique. Il rappelle aussi que cette « naissance » prit comme nom STC lors d'une période d'échanges transdisciplinaires

concomitante entre les USA et l’Europe, en particulier sous l’impulsion des travaux de Jean Piaget, qui fut un accélérateur de débats. On parlait alors beaucoup d’épistémologie, au sens anglo-américain de théorisation de la connaissance (et non de philosophie des sciences selon le courant français de Bachelard-Canguilhem) : épistémologie génétique avec Piaget, épistémologie évolutive avec l’éthologue Konrad Lorenz, épistémologie expérimentale avec Warren McCulloch :

> *Ce synchronisme dans les efforts pour implanter l’épistémologie en sciences naturelles trouva son expression la plus radicale dans une région géographiquement circonscrite par le MIT de Princeton. Les principaux acteurs en furent une poignée de scientifiques soutenus par quelques esprits prodigues, en particulier John von Neumann, Norbert Wiener, Alan Turing, et Warren McCulloch. Il est intéressant de noter que toutes ces énergies furent déployées sous le couvert d’un néologisme de la plume de Norbert Wiener : la cybernétique. (Varela, 1988, p. 29)*

Il s’agissait, pour ce groupe, de créer une nouvelle « science de l’esprit ». Il leur semblait légitime de retirer aux psychologues et aux philosophes le privilège de s’intéresser à l’esprit, et il était temps d’en traduire le fonctionnement par des formulations de logique formelle et de mathématiques (ainsi les traductions digitales) avec le postulat d’un parallélisme qui confine à la confusion entre esprit et cerveau. Les deux termes sont d’ailleurs souvent employés indifféremment et pourraient se substituer l’un l’autre. Des principes généraux, une « théorie des systèmes » ou cybernétique, pourrait en être inférée.

Mais une seconde étape s’en suivit, après une certaine dispersion ou la mort des pionniers. C’est en 1956 qu’eurent lieu deux conférences (Cambridge et Dartmouth)

qui vit l'entrée en scène de nouveaux acteurs : le linguiste Noam Chomsky et les mathématiciens Marvin Minsky et John McCarthy. Pour eux, la cognition peut être définie comme la computation de représentations symboliques. La proximité de l'esprit avec le fonctionnement d'un ordinateur définit ainsi le *cognitivisme* (ou *computationnalisme* pour Jerry Fodor) dans le fantasme d'une intelligence artificielle, fantasme qui deviendra virtualité plus tard, mais que nous ne saurions qualifier de réalité. Le problème majeur, et d'emblée, est cette confusion entre symbole, intention et représentation, qui ne semble pas embarrasser ces chercheurs, ni même les étonner. La question est : la boîte noire n'est plus vide, comme avec le comportementalisme, mais ses contenus sont des contenants vides. On a d'ailleurs vu d'interminables controverses entre les cognitivistes eux-mêmes sur la question de l'irréductibilité, ou non, du niveau sémantique. Pour Francisco Varela, le programme du cognitivisme se résume ainsi, par les réponses aux trois questions suivantes :

Question 1 : Qu'est-ce que la cognition ? Réponse : Le traitement de l'information ; la manipulation de symboles à partir de règles.

Question 2 : Comment cela fonctionne-t-il ? Réponse : Par n'importe quel dispositif pouvant représenter et manipuler des éléments physiques discontinus : des symboles. Le système n'interagit qu'avec la forme des symboles (leurs attributs physiques), et non leur sens.

Question 3 : Comment savoir qu'un système cognitif fonctionne de manière appropriée ? Réponse : Quand les symboles représentent adéquatement quelque aspect du monde réel, et que le traitement de l'information aboutit à une solution efficace du problème soumis au système. (Varela, 1988, p. 42)

On est frappé par l'aspect simpliste de cette doctrine. On peut ajouter que le cognitivisme est le père de l'Intelligence

Artificielle (IA), et non l'inverse, comme on le croit souvent. Mais le cognitivisme dit « naturel » s'intéresse aux « véritables substances des systèmes cognitifs naturels, et l'on présume que leurs représentations ont une signification pour le système (c'est-à-dire qu'elles sont intentionnelles) » (Varela, *ibidem*, p. 47). Force est de constater que de telles notions mériteraient d'être définies clairement et précisément, et qu'elles sont ici liées entre elles de manière tautologique. C'est probablement le système circulaire en feedback permanent qui déteint sur sa syntaxe. Mais les trois notions d'importance de la doctrine que sont la *modularité* (de l'esprit), le *connexionnisme* et l'*émergence* n'ont pas manqué d'importance dans les différentes théories, souvent concurrentielles, de la psychologie dite cognitive (qui serait mieux nommée psychologie cognitiviste). En dépit de ses deux principaux défauts qui sont son allégeance au scientisme et le parallélisme esprit/cerveau (qui relève du « paralogisme » dénoncé par Bergson et demeure une critique valable), la psychologie cognitive, avec ces trois notions, a permis plusieurs avancées, davantage en dehors de la psychologie qu'en son sein, si l'on excepte le champ extrêmement restreint des thérapies cognitives. Nous dirons quelques mots sur ces dernières plus loin. C'est dans la modélisation complexe du fonctionnement cérébral pour mettre en place la codification informatique de l'imagerie cérébrale, dans le domaine de la reproduction informatique de la voix humaine et des appareillages cérébraux assistés utiles dans certaines maladies neurologiques, mais aussi dans le domaine de la compréhension de l'hyper-connectivité cérébrale, que ces notions cognitivistes ont été utiles. L'émergence (traduction du mot anglais *enaction*), même si cette notion a été utilisée pour se passer des impasses d'une représentation conçue comme sans sémantique, a également traduit des phénomènes intéressants et permis de mieux penser la complexité de

l'indéterminisme cérébral ou d'autres systèmes, qui peuvent aller d'une mêlée au rugby à une situation de thérapie familiale. L'enaction demeure cependant une notion de remplacement pour ce qu'on ne comprend pas, un pré-concept, puisqu'elle est là pour mettre un mot sur un fait nouveau ou supposé tel qui surgit de… nulle part puisqu'on ne sait ni d'où ni comment.

En matière de psychothérapie, les cognitivistes se sont surtout appliqués à soigner la dépression. Deux théories cognitivistes de la dépression principales ont vu le jour : celle Aaron Beck (1967) et celle de Abramson, Seligman et Teasdale (1978). Les deux théories sont des théories réalistes et causalistes et s'organisent de manière linéaire en séquences successives (ancrage aristotélicien).

La théorie d'Aaron Beck considère que des causes « contributives distales » précèdent des causes « contributives proximales » qui induisent la cause « suffisante proximale » de la dépression.

- Les causes contributives distales sont la *diathèse* (dispositions aux distorsions cognitives négatives du soi, du monde et de l'avenir) et le *stress* (événements de vie négatifs) ; la diathèse est un *schéma* ou une représentation structurée des connaissances antérieures qui organise le traitement de l'information. Le schéma fonctionne de manière automatique, stocké en mémoire à long terme. Il est activé par le stress.
- Les causes contributives proximales sont de produits automatiques du traitement de l'information : inférences irréalistes, illogiques et extrêmes. Ces distorsions cognitives entraînent des erreurs de logique qui négativent la pensée consciente sur un mode victimaire et persécutoire (voire complotiste).
- Une circonstance extérieure peut suffire à déclencher la dépression.

Le modèle d'Abramson, Seligman et Teasdale est dénommée « théorie du désespoir », bien qu'elle fût, au préalable, nommée « théorie de l'impuissance ». Ce modèle ne diffère du précédent que dans la mesure où il apporte la notion de désespoir et celle de défaillance de l'estime de soi. Ces derniers chercheurs ont surtout contribué à établir des échelles se style attributif ou de style cognitif pour évaluer le degré de désespoir ou de diathèse chez leurs patients. Ces échelles fournissent des outils qui satisfont les instances décisionnaires qui financent les soins et expliquent leur succès auprès des payeurs.

On peut retenir l'aspect assez commun et très empirique, voire platement descriptif de tels critères, le soubassement théorique pauvre de ces modèles. Mais leur simplicité et l'usage facile des notions et des outils qu'ils ont produits permet aisément à des non-psychologues de s'en servir pour prétendre soigner des personnes dépressives. Ici comme en d'autres domaines, il ne faut pas confondre l'appoint modeste mais réel à une thérapeutique durable et efficace et la thérapeutique durable, efficace et fondée sur une compréhension de la vie psychique et des souffrances du sujet.

IV. La Psychologie clinique

1. La Psychologie clinique aux USA

a. Psychologie et Pragmatisme philosophique

On sait quel est le lien étroit qui articule la psychologie états-unienne et le pragmatisme, puisqu'il est incarné par le même homme : William James (1842-1910). Nous l'avons évoqué plus haut. Mais, surtout, on peut voir une « application » directe du pragmatisme, cette philosophie du résultat, dans l'institutionnalisation même de la psychologie, et de la psychologie clinique en particulier, aux USA. Premièrement, le métier de psychologue clinicien y

jouit d'une reconnaissance très précoce par rapport à l'Europe. Nous verrons qu'ensuite, elle a su tirer ses marrons du feu alors qu'elle était peut-être mal en point.

Songeons qu'en 1949, alors que Lagache vient seulement de parvenir à distinguer une Licence de psychologie en Sorbonne, il est nécessaire et obligatoire d'être titulaire d'un doctorat (de recherche : un PhD. ou Philosophiae doctorae, par opposition, par exemple au MD ou Medecine doctorae, qui n'est qu'un doctorat d'exercice) pour exercer le métier. Les conséquences en termes de reconnaissance, de statut, de salaire, de carrière, sont évidemment considérables et elles demeurent en 2021. De nombreux psychologues occupent des chaires de psychologie comme de psychiatrie ou bien des postes de chef de service de psychologie ou de psychiatrie, par exemple. La formation doctorale, de recherche, doit s'accompagner d'un internat hospitalier qui oblige à une formation à au moins deux approches théorico-cliniques.

Cependant, et c'est le deuxième point, l'American Psychoanalytical Association ayant décidé n'autoriser l'exercice de la psychanalyse qu'aux médecins, et ayant fait reconnaître ceci au Congrès, jusque dans les années quatre-vingt-dix, les psychologues cliniciens des USA ne pouvaient pleinement exercer la psychanalyse, bien qu'elle puisse être dans leur formation théorico-clinique. Cette situation absurde a peut-être eu comme avantage de rendre les psychologues américains créatifs. Ce fut le cas de Maslow, May et Rogers, qui créèrent une « troisième voie », inspirée autant de la psychanalyse que de l'existentialisme. Aujourd'hui, la situation a substantiellement changé, et la puissante American Psychological Association dispose d'une section de psychanalyse très riche, et plutôt ouverte. Mais un certain pragmatisme a donné lieu au développement accru de psychothérapies dynamiques d'inspiration psychanalytiques avec un corpus de recherche clinique, notamment sur leur

efficacité, particulièrement intéressant, dont les résultats sont repris plus loin.

b. Psychologie du moi

Même si le courant de la « psychologie du moi » est plutôt un courant psychanalytique, bien qu'édulcorant cette dernière, il convient d'en dire ici quelques mots, à cause de l'intitulé même. On a fait, à juste titre, le reproche, à Hartmann, Kris, Loevenstein et surtout Alexander, de développer une psychologie de l'adaptation (d'où son appellation) sociale qui diminue l'influence de l'inconscient et surtout du jeu pulsionnel, dans la théorie comme la clinique. Résultant d'une généralisation de la psychanalyse à la psychiatrie, à cause même de la réservation aux seuls médecins de la pratique psychanalytique, à une époque où la seule méthode clinique ayant une certaine efficacité de compréhension et dans la pratique était la psychanalyse, l'*Ego-psychology* est devenu dominante aux USA et l'est restée durant quelques décennies. Mais un autre psychanalyste de Chicago, concurrent théorique et institutionnel direct au sein de l'APsyaA, Heinz Kohut, allait développer une *Psychanalyse du Soi* qui redonnait toute sa complexité à la psychanalyse. Ces querelles, très nord-américaines parce que focalisées exclusivement sur la pratique clinique, ont cessé aujourd'hui et différents courants cohabitent assez respectueusement. Mais on remarque depuis une vingtaine d'années, alors que la psychanalyse recule aux USA de manière considérable dans les institutions, que ce sont les départements de littérature et d'arts qui, aux USA, redonnent une place importante à la psychanalyse. Dans la pratique privée, la Californie et New York, encore en ce domaine, font exception, et n'ont cessé de montrer, depuis les années cinquante, une augmentation des patients des psychanalystes, et des psychanalystes eux-mêmes, parmi lesquels de plus en plus de psychologues cliniciens, comme partout dans le monde.

c. Psychologie existentielle et « troisième voie » : Maslow, May et Rogers

La psychologie existentielle nord-américaine puise clairement son inspiration, non seulement dans l’existentialisme et la psychanalyse, mais plus essentiellement d’abord dans un courant philosophique typiquement états-unien, à savoir le *Transcendantalisme*. La lecture de Thoreau et d’Emerson, ses deux principaux auteurs, est éloquente à cet égard. C’est peut-être en ce sens que l’on peut parler d’une « troisième voie » américaine en psychologie, troisième voie dénommée par les intéressés « Third Force ». Il s’agit de prendre en considération une psychologie de l’être humain total avec sa propre force de développement ; d’où la qualification de psychologie optimiste sur le vieux continent, avec une touche de mépris. Pourtant, cette idée d’une sorte de « pulsion de développement » ou de « croissance », avait, sous d’autres formes, vu aussi le jour en Europe, par exemple avec l’insistance d’un Winnicott en Grande-Bretagne sur la créativité et en France même avec Jacques Subes, un psychologue peu connu (retourné dès 1952 à une carrière de professeur de pédagogie). Cette notion, de composition naturelle, c’est-à-dire biologique, chez l’humain, ne doit cependant pas nous faire croire, chez aucun de ces auteurs, à une organogénèse de la vie psychique. C’est bien plutôt le contraire ; la prise en considération de l’environnement, de l’entourage et l’ancrage dans la relation et l’épanouissement social du sujet y ont une place prépondérante. Ces psychologues vont ainsi développer des techniques thérapeutiques de groupe très importantes. Ils doivent à Freud le refus d’une dissociation entre le normal et le pathologique, et s’en distinguent d’une part par leur attachement à partir de l’homme sain pour aller vers le pathologique (ou plutôt la souffrance), d’autre part par leur centration sur l’actuel, le

présent du sujet. Mais les dimensions d'affirmation du Je comme de la naturalité du culturel chez l'humain, ils le doivent avant tout à Thoreau et à Emerson, deux philosophes très engagés en politique et dans le quotidien du politique, résolument anti-esclavagistes et antiracistes, mettant en garde contre l'évolution matérialiste et mercantile de leur nation et de leurs concitoyens.

Le plus célèbre des représentants est sans doute Carl Rogers (1902-1987), fondateur de la Psychothérapie « centrée sur la personne » (ou centrée sur le « client » : client centered therapy ou thérapie roggérienne), qui est une forme de thérapie par la parole développée dans les années 1950-1960. Le propos de cette forme de thérapie est de favoriser les sentiments d'estime de soi d'une personne, de réduire le niveau d'incompatibilité entre le soi-idéal et le moi actuel, et d'aider une personne à devenir plus autonome (*fully fonctionning*).

La conviction qu'a Rogers en la nature positive de l'Humain est fondée sur des années de pratique clinique et l'influence transcendantaliste. Celui-ci suggère que tous les clients, quelle que soit leur difficulté, peuvent s'améliorer sans l'avoir appris auparavant de la part d'un « conseiller », à condition de s'accepter et de se respecter soi-même. Rogers (1986) décrit les fondements de son approche comme suit :

> *C'est que l'individu possède lui-même de vastes ressources intérieures d'auto-compréhension, pour modifier sa propre conception de soi, ses attitudes et sa propre autonomie, et que ces ressources ne peuvent se développer que dans la mesure où un cadre psychologique facilitant lui est fourni.*

Dans le même sens, pour Rogers (1957), afin que provienne un changement constructif de la personnalité, il est nécessaire et suffisant que perdurent durablement les conditions suivantes :

1. deux personnes soient en communication psychologique ;

2. la première, que nous appelons le « client », est dans un état de décalage, actuellement vulnérable ou anxieux ;

3. la seconde personne, que nous appelons le thérapeute, est en *congruence*, ou engagée dans la relation ;

4. le thérapeute éprouve un *regard inconditionnellement positif* à l'égard du client ;

5. le thérapeute éprouve une *compréhension empathique* du cadre interne de référence de son client et s'efforce de lui communiquer cet éprouvé ;

6. la communication au client de la communication empathique du thérapeute et de son regard positif inconditionnel est le minimum de succès que l'on puisse atteindre.

La congruence, le regard positif inconditionnel et la compréhension empathique sont les trois conditions de base de l'approche centrée sur le client en psychothérapie. Dans *Une voie pour advenir* (1980), Rogers explicite ce qu'il entend par ces trois vocables :

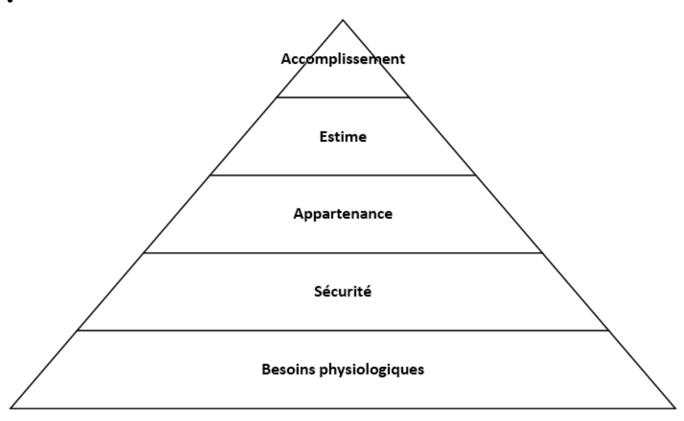
- *Congruence* veut dire que le thérapeute est sincère et authentique, non pas comme la « page blanche » de la psychanalyse traditionnelle ;
- Le *regard positif inconditionnel* suppose une acceptation fondamentale et supportive de la personne, au regard de ce qu'elle dit ou fait ;
- L'*empathie* signifie la compréhension avec acuité de ce que le client ressent, éprouve, ou le fait de se mettre dans sa peau.

Rollo May (1909-1994) fut aussi un psychologue très influent aux USA, à la fois très proche de la psychanalyse freudienne et de l'existentialisme de Kierkegaard particulièrement. Il en gardait l'idée d'une conflictualité psychique interne qui était en grande partie, non pas niée mais laissée par principe de côté par Rogers. Des trois

fondateurs de ce courant, il est sans doute le moins transcendantaliste. Mais la liberté doit être la visée majeure de la psychothérapie. Avec May, on perçoit la dimension, disons « seventies » de cette psychologie, qui a eu une grande influence, jusque dans des pays comme la Grande-Bretagne ou les pays scandinaves, au-delà du cercle des psychologues. Il propose aussi un modèle de développement de l'adulte, ce qui est assez novateur : les trois étapes de rébellion adolescente, de normativité ordinaire chez l'adulte puis de créativité chez l'adulte accompli, en sont les composantes. Ce ne sont pas des stades au sens traditionnel, mais plutôt des positions, au sens de la psychanalyste Mélanie Klein. Chacun est susceptible d'y revenir tout au long de sa vie. May a gardé une pratique de psychanalyste toute sa vie, ce dont témoigne, par exemple le psychiatre connu Irving Yalom, que nous citons plus haut à propos de Spinoza.

Ce qui frappe, chez Abraham Maslow (1908-1970), c'est sa volonté, non pas de faire école, mais de soutenir la dimension ontologique du sujet humain dans son ensemble. Il est surtout connu pour sa « pyramide », très utile dans la formation des professionnels de santé et des travailleurs sociaux, pour apprendre à prioriser les interactions du sujet avec lui-même (sa physiologie, sa psychologie) et son environnement (humain et non humain). Il reprend à Emerson la notion d'Accomplissement de soi et l'intègre à un schéma en pyramide, qui pourrait faire croire à une modélisation simple, mais il n'en est rien, et davantage encore que Rogers (dont la psychothérapie par la relation d'aide, très subtile, a été remplacée par une « relation d'aide » simpliste), May a été pillé dans le mauvais sens du terme, pour n'en tirer qu'une caricature édulcorée, c'est un euphémisme. L'exemple le plus patent est celui de cette infirmière, Virginia Henderson, qui a établi une « hiérarchie des besoins » inspirée de Maslow qui est à la base de la formation du personnel infirmier aujourd'hui, et depuis

suffisamment longtemps, sans qu'aucune reprise épistémologique n'ait été menée. Là où Maslow employait un langage métaphorique pour susciter la relance de la pensée, Henderson entendait ces termes au sens premier. C'est un exemple parmi d'autres de ce que le plagiat et la vulgarisation de la psychologie peut donner. Sil l'on revient à Maslow, son modèle est intégré à une architecture générale, mais dont elle n'est qu'une direction, un fil rouge utile mais pas réducteur. Plutôt que de présenter des pyramides qui ressemblent à des raffineries, nous préférons ce petit schéma pour sa clarté et la précision des termes, toute simple, mais qui dénotent des concepts complexes chez Maslow :



Le contenu des termes est facilement repérable par chacun, et nous n'allons pas en ajouter. Notons que Maslow avait d'abord nommé sa psychologie de « psychologie holistique-dynamique », c'est-à-dire du sujet humain « total » en sa nature et ses dimensions relationnelles, inséparables. Elle est aussi dynamique, parce qu'elle prend en compte la conflictualité intérieure du sujet. C'est une psychologie du développement de l'accomplissement de soi ancrée dans le réel mais aussi la créativité du sujet, de soi par soi. À l'inverse des nombreux contresens de Virginia Henderson, Maslow conçoit la santé psychique comme « dépassement de l'environnement », plutôt que comme un fonctionnement rendu possible par des soubassements liés

à un environnement sécure. C'est évidemment très différent, radicalement différent, et cela s'inscrit pleinement dans le détachement préconisé par Emerson, la subversion par rapport au monde matériel, sans en nier pourtant l'existence, ce qui peut être difficile à comprendre au premier abord et nécessite une certaine expérience clinque des paradoxes naturels à la vie psychique humaine. Maslow, comme le philosophe, ne différencie pas la santé psychique des valeurs morales et cherche à établir des liens entre les réalités psychiques et celles-ci. Voici ce qu'il écrit dans son ouvrage *Vers une psychologie de l'être* :

> *Il y a des milliers d'années que les humanistes s'efforcent de construire un système de valeurs naturelles et psychologiques, qui puisse dériver de la nature même de l'homme, sans devoir recourir à une autorité extérieure à l'être humain. (Maslow, 1968, p. 170)*

La résonance rousseauiste est évidente. Maslow ne veut pas chercher autre chose que ce qui, depuis l'intérieur même de la psyché humaine, s'exprime (expressionisme de Rousseau) de l'ordre de sa nature, qui fonde sa santé grâce à des valeurs morales. Mais le concept, la « third force », qui est le fil conducteur et de la théorie de Maslow est la « croissance », ce « growth factor » qui s'ajoute à la pulsion de vie et à la pulsion de mort freudiennes. Cette croissance est fondée épistémologiquement par l'expressionnisme de Rousseau et l'on peut y percevoir quelque chose, indéniablement, de la Volonté de Schopenhauer.

2. La Psychologie clinique à la française

a. Lagache et la « licence de psychologie »

En France, la psychologie se sépare des études de philosophie par la création en 1947 de la Licence de psychologie à la Sorbonne, qui inaugure la formation des

psychologues, sous l'impulsion de Daniel Lagache, professeur de psychologie et de double formation, médicale (psychiatrie) et philosophique. L'Institut de psychologie de la Sorbonne formera par la suite des générations de psychologues praticien et chercheurs, dans les diverses branches de la psychologie, et le fait encore. Il semble que cette diversité (est-ce la conséquence de l'ouverture de la boîte de Pandore ?) des psychologies, ou au sein de la psychologie, ait préoccupé Lagache, suffisamment pour qu'il publie deux années plus tard une tentative d'unification, très artificielle (Lagache, 1949). Lagache était de la même promotion d'agrégation issue de l'École Normale Supérieure que Raymond Aron, Georges Canguilhem, Paul Nizan, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir : 1924. C'est dire, tout de même, l'importance de cette période pour la philosophie en France. Canguilhem publiera presque dix années après la création de la Licence de psychologie un texte majeur dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, une conférence prononcée le 18 décembre 1956 au Collège de Philosophie (Canguilhem, 1958). Il y aborde la psychologie sous ses trois aspects : en tant que science naturelle, en tant que science de la subjectivité et en tant que science des réactions et du comportement. Quand Lagache tente une unification de la psychologie, on peut se demander s'il ne tente pas de synthétiser, sur le fonds de la Gestaltpsychologie, sans la citer, une psychologie qui ne pourrait ni se passer du laboratoire ni du champ où se meut un sujet selon des motifs conscients et inconscients. C'est pourquoi il trouve et utilise une notion floue, qu'il définit pourtant comme « l'ensemble des opérations physiologiques, motrices, mentales et verbales, par lesquelles un organisme en situation cherche à réduire les tensions qui le motivent et à réaliser ses possibilités » (Lagache, 1949). Cette « définition » confère implicitement au fait pathologique une dimension défectologique, celle d'une conduite ratée,

où d’une part les dimensions symbolique, imaginaire et fantasmatiques font totalement défaut, et d’autre part les dimensions intersubjective et groupales sont évincées. Pour le psychanalyste Daniel Lagache, le sujet humain en est réduit à une sorte d’animal en situation, motivé par un stress qui peut éventuellement limiter ses « possibilités » (notion plus qu’oiseuse). On ne voit pas tellement comment le fondateur du cursus de psychologie de la Sorbonne, prototype de tous les autres en France et en Navarre, aurait pu convaincre quiconque, depuis les psychanalystes jusqu’aux philosophes, en passant par les psychiatres. D’où, peut-être, le rejet même de la discipline et de ses acteurs de métier par un Canguilhem, par exemple, dont on se souvient de la conclusion de la conférence citée ici sur « Qu’est-ce que la psychologie ? » où il dit que la psychologie (et notoirement la psychologie clinique), celle dont Lagache se veut le chantre, verse davantage vers le bas de la Sorbonne (dont le bâtiment est construit sur une pente, on le sait), en direction de la Seine, qui passe devant la Préfecture de police, où siège d’Institut Près la Préfecture d’examen psychiatrique des personnes interpelées, tristement célèbre pour ses internements abusifs ou ses renvois de malades en prison, sur quelques minutes d’évaluation. C’est là qu’officia toute sa carrière le non moins célèbre Gaëtan Gatian de Clérambault, maître en psychiatrie de Lacan (qui, rappelons-le, tantôt fustigeait tantôt admirait cette psychiatrie classique, selon le contexte), « père » de l’érotomanie paranoïaque, et surtout psychotique qui se suicida devant son miroir, drapé d’un tissu de femme arabe, dont il était spécialiste et obsédé, après une décompensation liée à une opération de la cataracte.

Canguilhem, encore une fois remet les pendules à l’heure, et instruit les manquements épistémologiques de chacun, comme l’a fait Foucault dans les mêmes circonstances. Cette psychologie des tests, si importante en

psychopathologie à l'époque, et hélas en plein retour sous le fallacieux prétexte d'une neuropsychologie non moins désuète, voire obsolète puisque localisationniste, n'a pas été, loin s'en faut, considérée comme factice par Lagache.

b. Favez-Boutonnier, l'UFR des Sciences humaines cliniques et Jean Laplanche

En revanche, Juliette Favez-Boutonnier développe un enseignement fondé sur une vision clinique plus authentiquement psychanalytique où les tests n'ont pas leur place. Le respect du sujet dans l'éthique de la psychanalyse, et aussi celui de la phénoménologie daseinanalytique que nous allons aborder, est plus respectueux de la subjectivité et des mouvements de subjectivation, car il se veut non directif et non évaluatif, en tant que ce n'est pas sa visée. Ce qui se marque ici est le passage de l'objectivation à tout prix à celui de la subjectivité et à une attention portée à l'autre dans son processus de subjectivation. La formation d'un laboratoire de psychologie clinique à la Sorbonne, qui lui est dû, le premier en France, en contrepoint du laboratoire de psychologie pathologique, contribue à faire mieux reconnaître la psychologie clinique et le métier de psychologue clinicien. À l'Université Paris Diderot, plus tard, où se crée une UFR de Sciences humaines cliniques, avec Claude Prévost, Pierre Fédida (de formation phénoménologique, chez Binswanger puis Kuhn en Suisse, voir plus loin), Claude Gagey et le grand psychanalyste Jean Laplanche, elle impulse un travail de réflexion très novateur et riche en psychopathologie clinique, qualitative. Ce travail collectif qui met en avant les dimensions relationnelle, intersubjective et une psychopathologie ouverte sur d'autres disciplines des sciences humaines et biologiques, s'opère aussi à l'Université voisine, Paris Descartes, dans les locaux du vieil Institut de Psychologie, rue Serpente, avec Colette Chiland, elle aussi agrégée de philosophie, psychiatre, psychologue et psychanalyste, René Kaës et

Didier Anzieu notamment. Les dimensions groupales y seront particulièrement développées. La psychanalyse y est moins en son domaine, dans la mesure où l'UFR de Psychologie et l'Institut, qui cohabitent et ne seront réunis qu'en 1994, sont des hauts lieux de la psychologie expérimentale.

Néanmoins, Juliette Favez-Boutonnier, épouse du psychanalyste Georges Favez, fonde en 1953 avec Daniel Lagache, Françoise Dolto, Jacques Lacan et d'autres, la Société Française de Psychanalyse. Puis, après des différends connus avec Lacan, c'est avec Didier Anzieu, Jean Laplanche, J.-B. Pontalis et Daniel Widlöcher (futur héritier de la chaire qu'avait occupé Charcot et futur Président de l'International Psychoanalytical Association), qu'elle participe en 1964 à la création de l'Association psychanalytique de France, autre association reconnue avec la Société Psychanalytique de Paris par l'International Psychoanalytical Association créée par Freud.

c. La psychologie sociale clinique, les groupes et la psychologie projective

C'est sous les auspices de certains, comme Jean Maisonneuve, Didier Anzieu ou René Kaës, que la psychologie clinique et la psychologie sociale, d'orientation surtout psychanalytique, prennent corps en France. Nous disons « surtout psychanalytique », car elle l'est en effet, mais y intègre un certain nombre de notions issues des approches systémiques et de psychologie sociale américaines. Cette psychologie sociale et clinique (c'est ainsi que Freud voyait la psychanalyse) prend alors une place prépondérante, auprès de la psychopathologie, dans la formation des psychologues cliniciens, des psychologues du travail et des psychosociologues des années soixante-dix et quatre-vingt. Par exemple, à l'Institut de Psychologie des Universités de Lyon et de Paris (Lyon II et Paris V). C'est un courant d'analyse de groupes qui aura beaucoup de succès

et qui contribue à définir la spécificité du psychologue par rapport à d’autres métiers. À côté de l’usage réservé des tests, la formation approfondie en matière de groupes et d’institution (analyse institutionnelle) donne aux psychologues une place spécifique.

À propos des tests, ce sont non seulement les tests de fonctionnement cognitifs et de niveau, mais bien sûr les tests projectifs, qui vont prendre une place importante dans la recherche et la formation des psychologues praticiens, car ce sont des tests de personnalité et surtout d’évaluation du fonctionnement psychique. Les tests comme le test de Rorschach et le TAT (*Thematic Aperception Test* de Murray) sont à l’honneur, y compris leurs versions pour les enfants. Nina Rauch de Traubenberg et Didier Anzieu, puis plus récemment Catherine Chabert, Rosine Debray ou Catherine Azoulay, mettront leurs noms sur l’élaboration de modalités d’interprétation de plus en plus fine de ces tests, dont la sophistication demande de plus en plus une formation tellement spécifique qu’elle finit par rebuter bien des étudiants, hélas. Notons une incursion vers l’ethnopsychologie quand Rauch de Traubenberg fut sollicitée par Jean Malaurie pour travailler auprès des Inuits. La psychologie dite projective tend à prendre une importance considérable en tant que telle. Elle a ses sociétés savantes, y compris internationales. Le principe de l’aller-retour projection/interprétation que le psychiatre Hermann Rorschach avait mis en évidence chez ses patients (très kantien dans son principe) est évidemment d’un grand intérêt et il faut noter que même dans les services de psychiatrie qui n’ont plus la psychanalyse comme référence principale, l’évaluation de la personnalité par les psychologues grâce aux tests projectifs demeure très demandée. Elle permet très largement d’orienter les traitements et les stratégies de soin des patients et l’aide qu’elle fournit à l’étude de leur fonctionnement psychique, surtout inconscient, bien sûr, est une preuve de leur validité

et de celle de la psychanalyse dans la compréhension de ce même fonctionnement psychique. Ceux-là mêmes qui auraient voulu, parmi certains, reléguer la psychanalyse au second plan l’appellent de leurs vœux dans ce contexte où elle est irremplaçable.

e. La psychologie « au service d’autrui »

C’est dans cet esprit que Colette Chiland, longtemps directrice du laboratoire de psychologie clinique à l’Université Paris-Descartes (Sorbonne), de formation philosophique puis psychiatrique, psychologique et psychanalytique, définissait la psychologie clinique : une psychologie « au service d’autrui ». Elle mettait au cœur de l’activité spécifique du métier de psychologue clinicien l’*entretien clinique* (d’où l’ouvrage collectif éponyme rédigé par l’équipe pédagogique du laboratoire, qu’aucun avatar ne remplace jusqu’ici), et bien sûr, mais autour, l’usage des tests de niveau et de personnalité, puis les psychothérapies individuelles et de groupe. L’entretien clinique est présenté, dans l’introduction rédigée par Chiland, comme l’intégration de différentes approches (rogérienne, psychanalytique, écologique, etc.) en fonction de leurs capacités à répondre à ce que l’entretien sollicite de conscient et d’inconscient du côté du psychologue comme du côté de son ou ses patients, avec une insistance sur la dimension non directive. Chiland disait à ses étudiants (dont nous fûmes) que « laisser venir » permettait d’obtenir beaucoup plus, en prenant son temps, devenant nous-mêmes patients, qu’en forçant. Cette démarche est radicalement opposée aux auteurs qui établissent des guides d’entretien, traitent des analyses de contenus par informatique ou prétendent « dire et faire dire ». Quant au vocable « au service d’autrui », c’était avant tout dans l’intérêt des patients. Nous pouvons en donner deux exemples dans la pratique de Colette Chiland comme chercheur puis comme clinicienne. En 1986, elle publiait un

ouvrage reprenant une large recherche longitudinale auprès des enfants entrant et sortant de Cours Préparatoire dans le 13e arrondissement de Paris. Cette étude, collective, publiée sous le titre L'Enfant de six ans et son avenir comportait des entretiens cliniques avec les enfants de tout l'arrondissement pour lesquels les parents avaient donné leur accord (presque tous), et des tests de niveau et projectifs. Revus cinq ans, dix ans puis quinze ans après, les trajectoires de ces enfants pouvaient être corrélées à ces évaluations. L'étude montrait que d'une part ces évaluations psychologiques s'étaient évérées plus prédictives que l'avis des enseignants de Cours Préparatoire sur chaque enfant, d'autre part qu'elles s'étaient avérées prédictives quant aux questions de santé mentale. Proposition fut donc faite de favoriser de telles démarches auprès des enfants commençant à présenter certains signes repérables par les services de santé scolaire et les psychologues scolaires, puis les enseignants (et de compléter leur formation initiale), et de prendre en compte toutes ces données aux services de santé mentale infanto-juvénile. Longtemps des secteurs parisiens de psychiatrie infanto-juvénile (en particulier des 13e et 14e arrondissements de Paris), ont suivi ces recommandations. Voici donc l'exemple d'une « psychologie au service d'autrui » utile aux enfants, de manière préventive, sous la forme d'une recherche avec recommandations pratiques. Le second exemple est celui de la pratique clinique de Colette Chiland, qui fut l'une des premières en France (dans la lignée de son ami américain Robert Stoller) à aider des patients transgenre (on disait encore « transsexuels » dans les années soixante-dix). Pour Colette Chiland, il fallait absolument aller *au-devant* de ces personnes dont la souffrance était niée, sinon moquée, alors. Elle organisa un partenariat avec de rares chirurgiens et un lieu d'accueil dans les locaux de l'ASM 13 (Association de Santé Mentale du 13e arrondissement de Paris, haut lieu de la

désinstitutionnalisation et de fondation du secteur psychiatrique en France). Chiland a su faire sortir, par le viatique de la psychologie clinique, le soin psychique de ses carcans institués et idéologiques. Elle a aussi contribué à la formation d'un nombre très important de psychologues cliniciens et de chercheurs en psychologie clinique, dans cet esprit d'une psychologie éthique « au service d'autrui » ancrée dans la société et ses évolutions, avec cette neutralité que préconisaient Freud, Rogers, Winnicott. Elle a aussi contribué, comme Rosine Debray, Serge Lebovici et Michel Soulé pour le bébé, Evelyne Kestemberg pour les adolescents et les psychotiques, Bernard Brusset et Philippe Jeammet pour les anorexiques, Tobie Nathan pour les migrants, etc., à développer une clinique des sujets les plus délaissés pendant très longtemps.

V. Les révolutions de la psychiatrie

1. L'antipsychiatrie anglaise et la tentative avortée aux USA

Le mouvement antipsychiatrique est pour le moins hétérogène. Il est même profondément contradictoire, tant il est vrai que chacun de ses fondateurs ne partage qu'un temps une sorte de faux consensus de départ. En Grande-Bretagne, Cooper, Esterson et Laing en sont les plus célèbres représentants. Seulement, Laing ne se reconnut jamais dans le vocable d'antipsychiatre. Dans la mesure où cependant, de ce mouvement anglais, il est sans doute le seul à avoir vraiment laissé des traces, nous nous focaliserons sur lui. Ronald Laing est un neuropsychiatre extrêmement brillant qui incarne parfaitement une certaine liberté de penser et d'agir, traversée par les courants de pensée de son temps, les plus progressistes. Il n'a pourtant jamais versé dans la politique idéologique, contrairement à Coper et Esterson. Après un parcours très classique

d'interne en neurologie (et même neurochirurgie) et en psychiatrie, il se rapproche de la psychanalyse et particulièrement du très grand Donald-Woods Winnicott, dont il devient un des élèves préférés. Laing raconte très bien son parcours dans *Sagesse, déraison et folie, la fabrication d'un psychiatre* (1985). Il a toujours voulu être considéré comme psychiatre, mais il voulait transformer ce métier profondément, ainsi que tout le soin psychiatrique. D'où l'expérience de la communauté thérapeutique de Kingsley Hall (une banlieue populaire de Londres), dont l'ouvrage de Barnes et Berke est un témoignage bouleversant. Dans les années soixante et soixante-dix, les pratiques de groupe et la dimension existentielle (au sens de Sartre, mais aussi de Camus) sont en vogue, mais Laing les travaille d'une façon très intéressante. Il prend des risques pour innover, mais sait s'arrêter avant les catastrophes. L'apport de Laing sera considérable, et donnera à beaucoup le courage de créer des lieux de soin alternatifs (Maud Mannoni à Bonneuil, par exemple).

En Grande-Bretagne, si les expérimentations de l'antipsychiatrie n'ont pas vraiment perduré, et encore moins fourni des modèles d'application en termes de politique de santé, la Psychanalyse, en particulier des enfants et des adolescents, croisant avec un mouvement de Psychiatrie sociale dans les années 70, a donné une impulsion pour la création de Centre de Guidance infantile, gratuits, d'appui à la parentalité. Sur le plan théorique, ce sont les travaux d'Anna Freud (et du centre de recherche, d'enseignement et de clinique qu'elle a fondé à Londres) et ceux de Winnicott, notamment dans sa prise en compte de la famille et la collaboration avec les travailleurs sociaux, qui ont fourni le cadre clinique pour les penser.

L'influence de l'antipsychiatrie anglaise diffuse davantage, à l'époque des années 60 et 70, sur la côte Ouest des USA, en congruence avec le New age mais aussi les approches de type Psychologie existentielle (Rollo May, Carl Rogers,

Maslow), écosystémiques et de Psychanalyse inter-subjectiviste ; mais aussi à Chicago, où Bruno Bettelheim a déjà fondé un lieu de vie et de soin « total » (qui créera polémique plus tard), auprès des sociologues de l'École de Chicago et de l'*ethnométhodologie*. Ces derniers utilisent la méthode inventée par les anthropologues américains de la recherche participante. C'est ainsi qu'un thésard, Ervin Goffmann, se fait interner pour deux années dans un hôpital psychiatrique après avoir simulé les symptômes de la schizophrénie. La publication de sa thèse en 1961, *Azylum*, *Asiles*, en français, sera une bombe dont l'explosion provoquera une onde de choc jusqu'à J.-F. Kennedy. C'est à tel point que le « Kennedy act » est publié par ce dernier le 31 octobre 1963 et prévoit la fondation de centres de santé mentale communautaires dans chaque comté de chaque état, un programme de prévention et la fermeture des hôpitaux psychiatriques, dans un esprit de tolérance (« comprehensive »). Mais l'assassinat de Kennedy va donner un coup de frein à ce projet, sans toutefois l'interrompre. Mais en 1981, quand Reagan y met brusquement fin peu après son élection, il est très incomplètement mis en œuvre ; en fait, cela dépend des états. Comme d'habitude, aux USA, on trouve le meilleur comme le pire.

2. Le mouvement de Psychothérapie institutionnelle français et le « secteur »

Le mouvement de Psychothérapie institutionnelle naît en Lozère, à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban, durant la Seconde Guerre mondiale. La raréfaction des personnels médicaux et le total abandon de ces hôpitaux par le gouvernement de Vichy rendent la condition des malades mentaux internés encore plus indigente (au moins 40 000 morts entre 1940 et 1945). Comme il arrive parfois dans l'Histoire, un concours de circonstances des plus opportuns,

mais les circonstances sont ici, paradoxalement surdéterminées : le psychiatre lyonnais Paul Balvet prend la direction médicale de cet établissement rural tenu par des Sœurs. Il appelle auprès de lui le psychiatre catalan François Tosquelles, détenu alors dans un camp pour espagnols dans le sud de la France. Commence alors une « petite » révolution dans cet hôpital. Le sous-sol est transformé en service de chirurgie pour les Résistants, cela décrit l'esprit. L'hôpital va servir de cachette à de nombreux Résistants, dont Paul Eluard, protégé déjà à Paris à l'hôpital Sainte-Anne, autre haut lieu de la Résistance. L'ensemble de l'hôpital est profondément transformé, de l'intérieur, dans son fonctionnement : suppression de toute contention, création d'un club, d'un journal, formation du personnel, ateliers d'art, groupes thérapeutiques, psychothérapies. À l'extérieur, Tosquelles crée une école spécialisée pour les enfants internés. Dans un contexte à haut risque, l'hôpital est à la fois un lieu où chacun peut s'exprimer librement, la parole de quiconque ne restant jamais lettre morte, et étant toujours reprise soit dans le journal soit dans une réunion soignant-soigné, pierre de touche du fonctionnement institutionnel. Il ne s'agit cependant pas d'un déni de la maladie mentale ; l'ensemble du travail est orienté vers le soin aux patients. L'hôpital s'ouvre également sur le village et des échanges se font entre les familles et les patients hospitalisés. On aurait pu craindre la délation en ces temps hautement dangereux, mais les psychiatres ont fait le pari de la confiance et cela paye. Saint-Alban demeure, après-guerre, un haut lieu de formation et reçoit de nombreux internes et élèves infirmiers(ères) qui diffuseront largement cet esprit, ces techniques. On peut lire les éditoriaux du Journal de Saint-Alban, de 1950 à 1962, pour se faire une idée, édités par François Tosquelles et parus sous le titre *Trait-d'union*, aux éditions D'Une, pour comprendre ce qu'était tout ce travail. On peut aussi voir les œuvres picturales et les sculptures faites par les malades de la

période de guerre, sur lesquelles le psychiatre Jean Oury a beaucoup travaillé, exposées aujourd'hui au LAM près de Lille.

Notice biographique sur François Tosquelles

TOSQUELLES François (1912-1994) : psychiatre catalan, formé à la faculté de médecine de Reus, côté espagnol, victime des forces de Franco et incarcéré en France au début de la Seconde Guerre mondiale, en 1939, au camp de Septfonds, est considéré comme le principal fondateur du mouvement de Psychothérapie institutionnelle. Avant et pendant la guerre d'Espagne (1936), alors membre du POUM (Parti Ouvrier d'Unification Marxiste), résistant républicain, il participe déjà à la transformation des structures de soin psychiatrique. En juin 1940, Paul Balvet réussit à le faire venir à Saint-Alban. Il est porté par les idées du psychiatre allemand Hermann Simon, qui pensait que pour soigner les malades à l'hôpital psychiatrique, il faut d'abord soigner cet hôpital. La légende veut qu'il eût avec lui la thèse de Jacques Lacan et qu'il la fit ronéoter pour la donner à lire au personnel dans le but de le former. Avec Balvet puis Lucien Bonnafé, ils organisent un hôpital clandestin en sous-sol avec un bloc opératoire pour les résistants du maquis (Société du Gévaudan), et ils réforment totalement l'hôpital psychiatrique, sur le mode d'une analyse psychosociologique (une sorte de synthèse freudo-marxiste, mais surtout beaucoup de créativité) et psychanalytique du soin psychiatrique, ce à quoi les Sœurs qui dirigent l'hôpital se prêtent volontiers. Il aura, jusqu'en 1962, date à laquelle il quitte Saint-Alban, des internes célèbres comme Jean Oury ou Franz Fanon, qui chacun diffuseront les principes et la pratique de la Psychothérapie institutionnelle, et bien d'autres encore. Il est également le promoteur de ce qui deviendra le diplôme d'Infirmier Psychiatrique, qui ne lui

survivra que quelques années… Une anecdote résume l'engagement personnel et de métier de Tosquelles, qui me fut racontée en 2004, lors du dernier Congrès de Psychiatrie de Dax, qui réunissait, sous l'égide d'un de ses anciens internes, Michel Minard, les « survivants » et émules du mouvement de P.I. : Tosquelles venait de prendre une chefferie de service à Paris, à Sainte-Anne ; il sort par l'entrée de la rue Cabanis, et le concierge s'inquiète, vue l'allure peu docte du monsieur ; il lui demande de quel service il vient, et Tosquelles de répondre : « Tosquelles » (en fait « Je suis Tosquelles », mais le concierge n'a pas bien entendu) ; comme le concierge a compris qu'on lui a répondu le nom du chef de service, croyant qu'il s'agit d'un malade, il lui demande de s'asseoir et d'attendre qu'il téléphone au fameux service afin de vérifier si ce patient a bien le droit de sortir… Ne voulant pas blesser cet homme en affirmant sa position, Tosquelles s'assied et attend. On imagine la suite, quand un infirmier est venu voir de quel « malade » il s'agissait.

La loi sur le « secteur » est votée en 1960. Mais en 1970, elle n'est toujours que très partiellement appliquée. Il existe des lieux privilégiés, comme dans le XIIIe arrondissement de Paris, où l'ASM 13 devient service public à part entière. C'est une structure tout à fait alternative pour l'époque, d'orientation psychanalytique. Elle est constituée d'un service pour enfants, d'un service pour adolescents, d'un service pour adultes et d'un service pour personnes âgées. Dans chaque service, les approches psychothérapiques sont privilégiées, individuelles et de groupe (particulièrement le psychodrame), dont familiales. Il existe dans chaque service une consultation, un hôpital de jour, un CATTP. L'hospitalisation, si elle est nécessaire, se fait au CHU le plus proche : La Pitié -Salpêtrière.

Exaspéré par la lenteur d'une telle mise en place, le psychiatre Jean Oury, achète un château à retaper à Cour-Cheverny, et y déplace les malades hospitalisés en 1964 à Chambord, dans des conditions déplorables. Soutenu par la DDASS (impossible aujourd'hui !), il crée la Clinique de La Borde, qui sera incluse dans le réseau du secteur psychiatrique par la suite et deviendra un haut lieu de la poursuite du mouvement de Psychothérapie institutionnelle comme du « secteur ».

L'esprit du « secteur » était né du « plus jamais ça ! » d'après-guerre : plus jamais l'internement, en référence aux camps de concentration, et en référence aux 40 000 malades morts de faim dans les hôpitaux psychiatriques français. Les expériences de Saint-Alban et celle de La Charité-sur-Loire, par exemple, où Louis Le Guillant (qui sera nommé au ministère du Gouvernement Provisoire) fut obligé du jour au lendemain de trouver une solution à l'occupation de l'hôpital psychiatrique par la Komandantur, et y parvint, sans catastrophe (chaque malade fut placé dans sa propre famille ou dans une autre famille), ont fortement convaincu de la possibilité, de la faisabilité de soigner autrement.

Que reste-t-il de cette belle idée du « secteur » ? Peu de choses à vrai dire, et l'on doit bien s'apercevoir que la situation du XVIIe siècle se reproduit : sécuritaire, hygiéniste et centralisatrice (hospitalo-centrée), la spécialisation également (par classes d'âge et type de pathologies). L'abrasion du travail thérapeutique de la relation (groupes thérapeutiques) au profit d'une réinsertion forcée et le remplacement des approches subjectivantes du psychisme par les approches comportementales, la moindre prise en compte des familles, le contrôle et l'évaluation constantes, etc. Un nouveau type d'institutions, transversale de ces spécialisations, les équipes mobiles de psychiatrie tentent de pallier ce

dénigrement de l'esprit du « secteur », mais elles l'entérinent également, de fait.

On doit noter, en France, que certaines structures alternatives ont pu voir le jour dans les années 70, 80 ou 90, sans forcément diffuser dans le pays. On peut citer l'Elan Retrouvé, à Paris, qui est une association qui reçoit essentiellement des personnes en situation de précarité sociale et de migration, pour des consultations psychosomatiques plus particulièrement. La Société Psychanalytique de Paris a fondé, juste après la guerre, un centre de consultation gratuit, le Centre Jean Favreau ; et récemment, l'École de la Cause Freudienne a fondé les Centre Psychanalytiques de Consultation et de Traitement (Paris, Bordeaux, Rennes…). Racamier a fondé La Velotte, près de Besançon, lieu de vie et de soin pour de jeunes psychotiques. La Fondation Rotschild, dans le cadre de son hôpital ophtalmologique et neurologique (à Paris, aux Buttes Chaumont), a fondé une structure de soin bébé-famille sur le modèle élaboré par Anna Freud et Esther Bick, à domicile. Le Centre de Thérapies familiales des Buttes Chaumont à Paris est une structure indépendante d'orientation systémique et existentielle. Enfin, dernier exemple, notable parce qu'il se substitue au secteur psychiatrique, totalement sur sa zone géographique : le Centre Georges Devereux, installé d'abord dans les locaux de l'Université Paris VIII – Saint-Denis, grâce au Pr Serban Ionescu, dirigé d'abord par le Pr Tobie Nathan ; ce centre fonctionne avec des psychologues cliniciens, des psychanalystes, des ethnologues et des interprètes, auprès des familles de Saint-Denis, près de Paris, selon une méthodologie spécifique, sans médecin et sans lits d'hospitalisation. C'est aussi un lieu de recherche et de formation pour la faculté de psychologie de l'Université Paris VIII. Dans les grandes villes, il existe des services non sectorisés de psychiatrie, qui organisent souvent de la psychiatrie de liaison, dans les hôpitaux généraux d'une

certaine taille ou les CHU. Les approches sont variables selon les lieux. On peut donner comme exemple la Maison Solène au CHU Cochin à Paris (Pr Marie-Rose Moro), le service de Géronto-Psychiatrie de l'hôpital Charles Foix à Ivry-sur-Seine, premier du genre (Dr Jérôme Pellerin), le service de psychiatrie de liaison des hôpitaux Broussais-Laënnec-Bichat à Paris (Pr Silla Consoli), le service de Psychiatrie d'adolescents et jeunes adultes Montsouris (créé par Ph. Jeammet, Pr Maurice Corcos), l'Unité de Psychologie Clinique des hôpitaux de Longjumeaux et Evry. L'École de Bonneuil (créée par Maud Mannoni). Autant de structures avec des particularités issues de la Psychothérapie institutionnelle ou de l'antipsychiatrie, au moins à leurs débuts.

3. Le mouvement antipsychiatrique italien et ses conséquences

Dans le paysage de l'antipsychiatrie, l'Italie fait figure d'exception, parce qu'elle l'est, par sa réussite. Franco Basaglia (1924-1980) est un psychiatre tout à fait hors du commun. Il laisse son poste de professeur de neuropsychiatrie à l'université de Padoue en 1961 pour prendre la direction médicale de l'hôpital psychiatrique de Gorizia, puis organise, à partir de 1971, un système de psychiatrie dans la communauté qui donnera son modèle à la psychiatrie italienne (voir l'annexe biographique ci-dessous). En dépit de la radicalité de la fermeture des hôpitaux psychiatriques en Italie à partir de 1978, qui n'est pas sans rappeler le Kennedy Act, de l'analyse politique très à gauche qui préside à l'action de Basaglia, ce qui change vraiment, c'est en effet la pensée anthropologique qui l'accompagne. Quand il quitte Padoue, Basaglia est très influencé par la phénoménologie et son extension en psychiatrie. Puis, ce seront davantage les expériences de la Psychothérapie institutionnelle et les travaux de psychologie sociale et d'analyse institutionnelle qui vont le faire analyser la place des malades et des soignants à Gorizia. Mais il apprend quelque chose de fondateur à l'asile : il est impossible de le changer totalement, aucun modèle théorique n'est à lui seul détenteur des modèles suffisants (et il juge alors très sévèrement la phénoménologie), il faut combattre l'asile lui-même, forme d'aliénation insupportable. N'oublions pas que 1961 est l'année de soutenance de la thèse de Foucault sur l'Histoire de la folie. Il faut aller plus loin que la « communauté thérapeutique », il faut que la communauté devienne thérapeutique, or la communauté, ce peut être le quartier, la ville. De *L'Institution en négation* (titre de l'ouvrage collectif qui reprend l'expérience de Gorizia et ses

contradictions), il faut aller vers la négation de l'isolement institutionnel, culturel, politique des malades. L'expérience de Franz Fanon, en Tunisie puis en Algérie, qui publie *Les Damnés de la Terre* en 1961 (préface de Sartre), qui théorise la pathoplastie coloniale comme maladie supplémentaire du malade mental colonisé, fait prendre conscience à Basaglia des aspects mimétiques de la souffrance psychique par rapport à la situation politique d'un pays. Soigner les malades, c'est aussi soigner tous les gens. Cette perspective est d'une grande actualité, quand on voit les dégâts des nouvelles technologies sur les personnes aujourd'hui, même si elles ne souffrent pas de maladie mentale. On pourrait évoquer aussi la Grèce, également. Toujours est-il que l'expérience de Trieste se généralise et aboutit, finalement, au système italien actuel, d'une grande souplesse quant aux référents théoriques, implanté dans les quartiers, en contact avec les familles, au plus près des services d'urgence des hôpitaux généraux, collaborant avec les piliers culturels de l'Italie : famille, structures confessionnelles, l'école, etc.

Notice biographique sur Franco Basaglia

BASAGLIA Franco (1924-1980) : le père du mouvement d'antipsychiatrie italien démissionne de l'université pour prendre la direction médicale de l'asile de Gorizia où il engage une « déconstruction » de l'organisation asilaire : il fonde ce qu'il nomme « l'institution en négation ». En 1971, il prend un poste à Trieste. Insatisfait de son expérience première, il décide d'entamer une action plus radicale de suppression de l'hôpital et de psychiatre dans la cité, vue comme une action politique. Il décède brutalement mais les changements induits dans la province de Trieste vont suffire à faire changer totalement la psychiatrie italienne. Avec la loi de 1978 (« loi 180 »), les hôpitaux psychiatriques ferment et s'instaure un système

triptyque : psychiatrie de crise à l'hôpital général, centres de consultations et psychothérapies locaux, petites structures d'hébergement thérapeutiques alternatives. La diversité des approches est le fer de lance de cette approche qui laisse aussi place au mouvement associatif. L'OMS a reconnu le système de santé mentale italien comme étant le meilleur au monde en 2016.

4. La « désinstitutionnalisation » et la Révolution tranquille au Québec

Les années 70 voient un remaniement politique, social, culturel en profondeur au Québec, dont le « désinstitutionnalisation » ou « virage ambulatoire » ne sont qu'un des aspects parmi d'autres transformations des institutions. C'est tout le pouvoir, tenu par les religieux, qui chute alors. Un psychiatre, Camille Laurin, joue un rôle déterminant dans ce remaniement.

Avant 1962, date à laquelle Jean-Charles Pagé, ancien patient de l'hôpital psychiatrique Saint-Jean-de-Dieu à Montréal, publie un témoignage terrible *Les Fous crient au secours*, publié à 40 000 exemplaires, la psychiatrie québecquoise ressemble à la psychiatrie française asilaire d'avant-guerre. Elle est carcérale, tenue par une administration religieuse comptable et les médecins, très peu formés, y interviennent de manière sporadique. En réaction à cette publication, dont la postface est rédigée par un des rares psychiatres vraiment formés au Canada alors, Camille Laurin, une commission est nommée, dirigée par le Dr Dominique Bédard. Le nouveau gouvernement réformateur entérine les préconisations de la commission et la « révolution tranquille » commence. En 10 ans, le budget alloué à la santé mentale est multiplié par 8 et les modèles institutionnels et du soin sont radicalement changés, l'Eglise est déchue de ses pouvoirs, des psychiatres sont

formés, des infirmier(ère)s aussi, les psychologues entrent à l'hôpital psychiatrique. Deux influences majeures contribuent à ces modifications : le modèle de la Psychothérapie institutionnelle et la Psychanalyse. Un modèle original, celui d'une « santé mentale communautaire » sera mis en place ensuite. En 1996, pour les 20 ans de la revue *Santé mentale au Québec*, Camille Laurin écrit que c'est à la Psychanalyse que l'on doit la multidisciplinarité qui permet de repenser de manière plus globale le patient et la notion de continuité entre le normal et le pathologique, qui permet de ne plus exclure le malade mental. Dominique Bédard insiste, à la même occasion (numéro spécial de *Santé mentale au Québéc* paru en 1996) sur l'importance de la loi sur la protection du malade mental votée en 1972. La nomination, en tant que professeurs invités à l'Université de Montréal, en charge chacun d'un service de psychiatrie lourde, des Drs Philippe et Edmée Koechlin, deux psychiatres français très actifs dans le mouvement de psychothérapie institutionnelle pour l'année universitaire 1970-1971, permet de parachever le nouveau modèle. La création de structure extra-hospitalières sur différents référents théoriques, permet d'introduire progressivement une véritable *désinstitutionnalisation* (cette progressivité est caractéristique de ce qui s'est passé au Québec) : par exemple la création du service de santé de l'Université de Montréal, pour les étudiants. Les années 80 sont le témoin du « virage ambulatoire » ; le Comité de santé mentale du Québec (CSMQ) décide d'orienter la politique de santé mentale selon 5 axes : 1. pluri-approche 2. les enfants et les adolescents 3. exploration des modèles étrangers 4. prévenir/traiter/réhabiliter 5. rôle et place des ressources alternatives. Mais de nombreuses critiques voient aussi le jour face à ces ambitions que certains ont alors jugé démesurées. Par exemple, la cohabitation entre les Centre locaux de santé communautaires (CLSC) et les services

externes de psychiatrie s’avère parfois difficile, les équipes de santé mentale ne trouvant pas toujours leur place au sein des CLSC, ou les omnipraticiens non plus, suscitant des conflits (toujours au détriment des patients). De plus, les hésitations dans l’importation des modèles de l’étranger ont souvent supplanté la créativité locale. La superposition de structures de soins d’orientation psychanalytique, comportementaliste-éducative, féministe, bio-psychiatrique, communautaire, ethnopsychiatrique, systémique, de type psychiatrie sociale, chaque structure créant des micro-institutions spécifiques, est venue créer une sorte d’anarchie. Si bien que les années 90 ont montré une certaine mise en crise de ce système qui n’en est pas un. Une enquête personnelle au milieu et à la fin des années 90 puis au début des années 2000, nous a permis certains constats : si les hôpitaux psychiatriques proposent des soins très humains, hautement professionnalisés avec un très haut niveau de compétences, des psychiatres et des psychologues très bien formés, la collaboration d’autres métiers, le système de santé mentale demeure très hospitalo-centré. Certains services de pointe des CHU sont extrêmement privilégiés par rapport à d’autres. Le soin aux adolescents est très inégal en qualité selon les lieux, et même très contestable sur le plan éthique selon les lieux : dans certains « Centres Jeunesse » règne un « tout éducatif » qui rime avec « tout répressif ». La recherche est très développée, mais déconnectée du soin. Enfin, la charnière 1990-2000 a été une période d’économies drastiques qui a eu des conséquences très délétères. Cependant, avec un accès au privé totalement gratuit et une très sévère exigence de compétence dans les pratiques de la psychothérapie entièrement contrôlée par le puissant Ordre des Psychologues du Québec, les personnes souffrant de pathologies névrotiques et limites (80 % de la population malade), sont plutôt mieux prises en charge que dans beaucoup de pays occidentaux. En revanche, et en dépit

d'actions massives de prévention, le taux de suicide diminue peu (comme en France). En ce qui concerne la psychiatrie publique, gratuite, évidemment, on notera un remaniement de fond en comble durant la Révolution tranquille, mais une difficile et chaotique pérennisation.

VI. L'ethnopsychanalyse et l'ethnopsychiatrie

Ethnopsychiatrie ou plutôt ethnopsychanalyse : d'abord une méthode, plus proche des « correspondances » de Baudelaire que du formalisme académique :

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.
Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
– Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,
Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

George Devereux en est le fondateur. Correspondances, mais aussi « passages », disjonction radicale entre des mondes de rationalités radicalement séparées, rendant pourtant compte, à leurs manières spécifiques des mêmes faits. Devereux s'inspire des travaux d'Heisenberg et de Bohr datant de 1927 (il rencontre ce dernier en 1937 à Berkeley) et fonde le « complémentarisme ». C'est la découverte du rêve chez les Indiens Mohave qui le rapproche de la psychanalyse. Il découvre Freud et est

impressionné par les similitudes et la méthode. Il va alors mener de front trois carrières fondatrices :

1. psychanalyste freudien classique et reconnu par l'IPA ;
2. épistémologue des rapports entre sciences sociales et sciences du psychisme ;
3. fondateur d'une discipline : l'ethnopsychanalyse complémentariste, c'est-à-dire une certaine façon de faire de l'ethnopsychiatrie.

Devereux privilégie l'utilisation des données culturelles pour soutenir la métaphorisation dans la technique psychanalytique et s'oppose au culturalisme. Il a réfléchi toute sa carrière à l'articulation entre les pathologies issues du développement psychique individuel (idiosyncrasique) et l'environnement culturel l'interprétant, entre unité du psychisme et universalité de la culture. Voici ce qu'il écrit dans la préface de la seconde édition à sa *Mohave ethnopsychiatry and suicide*, (1976) Trad. Fr. *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohave*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996 :

> *Loin d'affirmer que « la réalité psychique est relative, c'est-à-dire liée à la culture », je rejette cette théorie inadmissible que l'auteur de l'article (dont il cite ici le titre mais non le patronyme). Je la combattais déjà dans mes deux premiers articles d'ethnopsychiatrie (1939), je suis plusieurs fois revenu à la charge dans mes publications postérieures (1940, 1951, 1952, 1953, 1954, 1956, 1958, et etc.) et je la critique encore dans cet ouvrage (ch. 4 « commentaire du Cas 35 »). J'estime inadmissible sur le plan logique de poser un signe « égal » entre adaptation (un état social) et normalité (un état psychologique. A un autre niveau, je vois le relativisme culturel comme un symptôme de nihilisme éthique, d'aliénation de la réalité et d'extrême conformisme. En bref, ma conception de la normalité*

n'est ni relativiste, ni liée à la culture, mais absolue et culturellement neutre, c'est-à-dire psychanalytique.

1. La contribution épistémologique de l'ethnopsychiatrie

Dans les années soixante, Devereux tient à souligner la distance qui sépare son ethnopsychiatrie d'une certaine « psychiatrie exotique » (sic) alors à la mode. Comme son ami Claude Lévi-Strauss, il « n'aime pas les voyages et les explorateurs » :

> *« Contrairement à ce que certains supposent, l'ethnopsychiatrie n'est pas simplement l'étude des désordres psychiques dans divers milieux, ou des idées traditionnelles concernant ce genre de désordres qui ont cours dans les sociétés dites traditionnelles... (mais plutôt) en premier lieu une épistémologie et une méthodologie ». (Devereux, 1975, p. 251)*

Bien que le point de départ de sa recherche soit l'altérité culturelle, il va découvrir la présence de mécanismes universels de fonctionnement – soit de la culture, soit du psychisme.

Pour lui, « son » ethnopsychiatrie est nécessairement conçue comme ethnopsychanalytique. C'est une tentative de constitution d'une nouvelle épistémologie pour les sciences humaines qui soit capable de créer un pont avec les sciences « exactes » sans occulter pour autant leur spécificité et leurs différences : « le rapport de complémentarité entre la compréhension de l'individu et celle de la société et de sa culture » (Devereux, 1967, p. 400).

Géza Roheim, après Freud, avait été pionnier, en partant sur le terrain, étudier les aborigènes australiens, dans le but déclaré :

1. de rechercher les invariants du développement psychique individuel quelle que soit la culture, dans l'esprit

de *Totem et tabou* (Freud, 1912), c'est-à-dire des rapports d'égalité entre phylogénèse et ontogénèse, « primitifs » (terme révélateur) et enfants de l'humanité, et du psychiatre Emil Kraepelin. Ce dernier avait effectué un voyage en Malaisie et à Java en 1897, dont il avait conclu que ses grandes entités pathologiques, celles qu'il avait lui-même isolées en Allemagne, y étaient identiques, ce qui accréditait leur caractère organogénétique.

2. Sous l'influence des théories psychanalytiques de Mélanie Klein concernant les enfants, de reconnaître l'importance des contenus psychiques pré-oedipiens chez les individus des cultures dites primitives. On notera qu'il ne demanda pas son avis à M. Klein.

Or, Devereux introduit une rupture grâce à une épistémologie plus récente, inspirée par la physique quantique (par exemple la double nature de la lumière : ondes *et* particules). Devereux pense que, conformément au ruban du mathématicien Jordan, culture et psyché sont chacune sur l'une des faces du même ruban. Cette différence réunie en une même entité définit chez le même individu un dedans (psychique) et un dehors (culturel), ensemble mais jamais confondus. Il en résulte l'évidence d'une complémentarité qui pousse à chercher en quoi les modèles sont ou non compatibles, en fonction de leur rapprochement avec des objets de recherche idoines (correspondance discutée depuis Platon). La rencontre de Niels Bohr à l'Université de Californie à Berkeley en 1937 et la lecture de son article « Causality and complémentarity » (*Philosophy of Science*, vol., n° 3, 1937, p. 289-298) seront décisifs, ce denier formalisant l'intuition de Devereux. Une étonnante similitude avec le travail de Lévi-Strauss (alors qu'ils ne se connaissent pas encore) les rapprochera dès l'après-guerre, intellectuellement et surtout sur le plan épistémologique, notamment autour de ces mêmes notions, proches des études des structures en sciences physiques, mathématiques, biologiques,

linguistiques, avant-guerre, par des chercheurs de toutes disciplines, émigrés aux USA. Lévi-Strauss exploitera ces données, surtout en linguistique (et en mathématiques, notamment appliquées aux structures de la parente, aux mythes et à la musique) à l'aune de son concept d'ethnocentrisme, qu'il combat en tant que réalité des préjugés occidentaux, comme le fait Devereux. Mais ni l'un ni l'autre ne confondent lutte contre l'ethnocentrisme et relativisme culturel. Tous deux pensent qu'il existe un psychisme universel chez l'humain.

Devereux a l'intention de procéder à une « révision radicale des fondements épistémologiques de l'ensemble des sciences de l'Homme », et il considère la psychanalyse comme une épistémologie et une méthodologie. L'Homme, son objet d'étude, est irréductible aux explications mono-causales, conformément au point de vue de Poincaré, pour qui une réalité ne peut être approchée selon un seul mode, car c'est même ce qui la définit comme réalité : comme pour Descartes, le seul fait de penser une réalité ne peut suffire à la rendre vraie. L'impossibilité de faire abstraction de la subjectivité, quand on étudie l'Homme, et à établir la scientificité des disciplines qui l'étudient, nécessitent la complémentarité de méthodes qu'il ne faut en aucun cas dénaturer.

Les travaux de Bohr montrent que s'il est impossible d'observer simultanément des ondes et des particules de lumière, c'est que le point de vue de l'observateur détermine deux aspects d'une même réalité (de ce fait complémentaires). La conséquence logiquement épistémologique est que c'est le point de vue (la méthode) de l'observateur qui est *la cause* de ce qui est observé. Ce qui veut dire que la causalité dont relève l'observation n'est pas temporelle (un fait antérieur est cause d'un fait ultérieur, comme pour Aristote). Il est, pour Bohr, nécessaire de renoncer à la catégorie de causalité en tant que « l'idéal de l'explication scientifique dans tous les

domaines de la connaissance ». La psychanalyse se révèle particulièrement heuristique dans cette perspective, avec la notion, en plein essor à l'époque, de contre-transfert, que Devereux développera dans son ouvrage de 1967 *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, qui porte sur le point de vue du chercheur. Dès les années trente, l'intuition lui en était venue, alors qu'il collectait des données ethnologiques auprès des Sédang-Moi, peuple avec lequel il s'est senti très mal à l'aise, voire en danger.

Devereux, avec le constat, possible à théoriser désormais, de l'impossibilité de connaître l'autre indépendamment de sa relation avec l'observateur (et il tirait ici toutes les conséquences de la psychanalyse prise comme « processus d'investigation et de constitution d'une connaissance », en plus de son aspect thérapeutique (voir Freud)), il apercevait dans le modèle complémentariste « le véritable acte de fondation » d'une vraie pluridisciplinarité qui rendait « tout réductionnisme sociologique ou psychologique impossible », en créant un lien entre la pluralité des explications possibles des phénomènes humains tout en maintenant un *contrôle réciproque* entre les méthodes. Se distinguant des conflits passionnés entre culturalistes (relativisme culturel : Bronislaw Malinowski, Margareth Mead, Ralph Linton) et les universalistes psychanalystes. Untel débat rejaillit à peine plus tard autour du féminisme américain anti-psychanalytique (opposé à celui de Simone de Beauvoir en France, dont le premier chapitre du *Deuxième sexe* est l'éloge de la psychanalyse). Mais n'oublions pas que Devereux a aussi rejeté le réductionnisme psychanalytique de Géza Roheim.

La notion d'indéterminisme de Heisenberg (appelée aussi théorie de l'incertitude) contribuera à compléter l'épistémologie de Devereux. Seul le complémentarisme pouvait permettre d'éliminer le risque d'un déterminisme, quel qu'il soit. La conscience, chez le chercheur, entre

donnée scientifique (qu'on ne devrait jamais appeler « fait » scientifique) et fait brut, avait été soulignée par Poincaré dans sa critique du positivisme, et Devereux la rappelle.

« Il est peut-être utile de rappeler qu'un fait brut n'appartient d'emblée ni au domaine de la sociologie, ni à celui de la psychologie. Ce n'est que par son explication (dans le cadre de l'une ou l'autre des deux sciences) que le fait brut se transforme en donnée, soit psychologique, soit sociologique ». (Devereux, 1972)

De même que Bohr rappelait qu'ondes et particules ne réfèrent pas à la nature de la lumière, mais à deux phénomènes observables de la lumière provoqués par les dispositifs expérimentaux, Devereux soutient l'idée que les termes de *psychisme* et *culture* sont des « jetons conceptuels » en mesure de décrire sur des niveaux séparés ce qu'on ne peut pas dissocier dans la réalité. J'ajouterais que la proximité de ce point de vue avec celui d'Emmanuel Kant sur le rapport entre phénomènes et noumènes (ou chose en soi) m'apparaît avec flagrance. La lumière n'est-elle pas la chose en soi indéfinissable et inconnaissable dans son essence (et que pourtant nous connaissons) mais dont nous sommes condamnés à ne pouvoir connaître totalement en tant que substance ?

Ici, Devereux dénonce également la prévalence d'un discours scientifique sur un autre, d'une discipline sur une autre. Il propose ce qu'il appelle des « antidotes méthodologiques » aux réductionnistes, avec une certaine ironie. Chaque approche de l'Homme trouvant aussi bien sa légitimité que sa limite dans les champs qui lui sont complémentaires, il s'agit aussi de protéger chaque discipline de la disparition qu'entraîneraient la prévalence et le pouvoir de l'une sur l'autre. Or, renoncer à être totalisante n'est pas forcément simple pour une discipline, dans la mesure où elle est exercée par des hommes et des femmes. On revient ici à cette dimension contre-

transférentielle évoquée plus haut, qui joue son rôle dans le champ de la recherche. Par extension, on voit bien qu'aujourd'hui, par exemple dans le domaine de la pédagogie, après des années de domination psychologique (piagétienne essentiellement), on est passé à une domination sociologique (la « mixité sociale » et les travaux néo-bourdieusiens – très infidèles à Bourdieu), puis à une tentative de biologisation totalisante du domaine. Pour Devereux, la condition première de la scientificité était le renoncement à être totalisante. Elle détruirait son objet d'étude à l'étudier trop précisément et par sa seule approche. Nous pouvons en donner brièvement des exemples dans les trois champs de l'Homme :

- En étudiant sous l'angle exclusif de la non-mixité sociale l'échec scolaire, on en arrive à ne plus voir les enfants qui parviennent à obtenir d'excellents résultats scolaires en milieu défavorisé, car on établit la croyance que leurs résultats sont soit le fait de « l'exception qui confirme la règle » soit sont furtifs et inutiles, puisque dans ce milieu, ses bons résultats seront inutiles. Ainsi, Bourdieu lui-même ne doit qu'à sa propre volonté d'avoir gravi l'échelle sociale et d'être l'incarnation de l'inverse de sa théorie des héritiers.
- En repérant une petite zone cérébrale qui se colore chez X personnes suicidaires, lors de passations à l'IRM, alors qu'il est impossible de faire passer une IRM à toutes les personnes suicidaires, on infère que cette zone est « impliquée » dans le mécanisme cérébral du suicide, voire de la « pensée suicidaire ». On aura négligé ici au moins deux plans : c'est peut-être la conjonction entre personne suicidaire et anxiété due à l'enfermement dans la machine qui provoque la coloration de la petite zone cérébrale ; l'inférence est ici une induction, et l'on sait depuis longtemps que l'induction ne peut constituer une connaissance.

- En mettant sur le plan de la motivation individuelle l'ensemble de la réussite scolaire, on a longtemps considéré que les filles n'étaient pas aussi « scientifiques » de nature que les garçons, sans voir que leur orientation dans des filières littéraires au lycée relevait de préjugés sociaux.

Devereux conteste la validité des sciences expérimentales dans le domaine de l'étude de l'Homme, quant à sa culture d'une part et quant à sa vie psychique d'autre part. Il propose de considérer le rapport entre sciences expérimentales (par exemple la biologie) et sciences humaines (par exemple la psychologie) à l'aune de cette conscience qui impose de ne jamais oublier la présence d'un écart épistémologique entre deux champs qui ne sont pas homogènes. Sans être opposé à toute expérimentation dans les sciences de l'Homme, Devereux démasque l'illusion de croire « qu'une quantification pure et simple rend automatiquement une donnée scientifique et l'importance dans la pratique expérimentale de la réflexion selon laquelle, sous des procédés apparemment scientifiques et un appel continu à l'expérimentation, peut se cacher la tentative pour une discipline, de légitimer sa propre scientificité » (Devereux, 1967) en faisant l'erreur de ne pas tester sa propre validité interne par ses propres moyens.

La psychanalyse sera, en effet, proposée par Devereux comme modèle épistémologique paradigmatique de toutes les sciences de l'Homme, quand il s'agit d'en étudier la face subjective, puisqu'elle répond aux exigences scientifiques de la nouvelle épistémologie (issue de la physique de Bohr et d'Heisenberg), dans la mesure où elle crée le phénomène qu'ensuite elle explique : le contre-transfert et la situation analytique provoquent la « névrose de transfert » (ou « psychose de transfert »), celle qui permet le travail d'élaboration psychique propre à la psychanalyse. En miroir, Devereux propose le modèle de l'anthropologie

structurale ou celui de l'histoire, ou le modèle d'interprétation spécifiquement culturel d'un sujet, quand il s'agit d'étudier la face collective des mêmes faits. Il est important, ici, comme en toute rigueur épistémologique, de distinguer les faits des données élaborées par une modélisation.

L'un des intérêts de la psychanalyse est de fournir à l'ethnologue un outil qui lui permette de sortir de l'illusion de l'objectivité : comme le physicien, l'ethnologue n'observe jamais le comportement naturel, il observe la réaction à son observation, en lui-même et chez l'autre, en une boucle rétro-active et pro-active incessante. Ce qui est considéré comme le critère principal de l'objectivité d'une science, à savoir la neutralité de l'observation, est donc non seulement irréaliste dans l'étude de l'Homme, mais devient un obstacle à la pleine connaissance.

2. Qu'est-ce que l'ethnopsychiatrie ?

L'ethnopsychiatrie est une pratique clinique et de recherche de la complémentarité disciplinaire et s'impose contre une certaine habitude plus ancienne de l'*auxiliarat* (ethnologie au service de la psychiatrie ou l'inverse), qui consistait à tenter de pallier les insuffisances d'une discipline donnée en ayant recours aux bons et loyaux services d'une discipline voisine (et en la congédiant aussi facilement). Or, la stricte épistémologie de la complémentarité ethnopsychiatrique (Devereux, 1972) relève d'un triple principe – qui d'ailleurs est commun à la totalité du champ de la connaissance scientifique – nous permet d'affronter avec vigilance et d'éviter ce type d'écueils :

- Le principe de spécificité disciplinaire ;
- Le principe de non-simultanéité ;
- Le principe de complémentarité.

a. Le principe de spécificité

Wittgenstein (1961) définit nous a montré qu'il est impossible de tenir un discours scolastique sur le monde appréhendé comme un tout, et que corrélativement, les différents énoncés de la science ne peuvent concerner que des aspects fragmentaires du réel. C'est la vocation particulière de la psychiatrie d'aller le plus loin possible dans la compréhension psychopathologique du phénomène humain étudié, et c'est la vocation particulière de l'ethnologie d'aller le plus loin possible dans la compréhension culturelle du même phénomène.

Aussi, l'ethnopsychiatrie, comme pratique et recherche pluridisciplinaire exige-t-elle d'abord le respect de la disjonction entre les deux approches, non pas en tant qu'appropriations respectives de territoires, mais en tant que méthodologies originales guidées par des choix théoriques spécifiques et faisant surgir des problématiques différenciées. L'ethnospychiatrie propose une double interprétation et socioculturelle et psychologique, mais non confondues.

Par exemple, l'étude du suicide des jeunes Inuits sous l'angle ethnopsychiatrique considère d'une part le travail psychique de deuil inhérent à chaque individu, d'autre part la signification culturelle de la sépulture avec l'impact de la culpabilité collective. La superposition des deux interprétations permet de comprendre en quoi l'un *et* l'autre sont suicidogènes, alors que l'une n'est pas la cause de l'autre.

b. Le principe de non-simultanéité

Il est illégitime scientifiquement, mais aussi impossible, d'étudier le même phénomène simultanément en termes psychologique et sociologique. Par exemple, il est impossible de collecter des données collectives sur les caractéristiques sociales du rêve dans une cohorte de nombreux individus et dans le même temps de pratiquer

l'interprétation psychanalytique du rêve avec sa dimension individuelle chez une seule personne.

Avant la Seconde Guerre mondiale, une chercheuse allemande avait montré qu'une grande partie de la population rêvait de thèmes en lien avec le nazisme. Mais il s'agissait d'un matériel manifeste, tout à fait indépendant de la symbolique personnelle de chaque rêveur. Les psychanalystes qui vivent dans un pays totalitaire savent bien que chaque sujet utilise tout à fait singulièrement les mêmes représentations sociales. Les interprétations jungiennes de rêves présentent ce biais de croire que les symboles que l'on retrouve dans les rêves de nombreux rêveurs ont une signification singulière. La conséquence en est que le psychanalyste jungien risque de (c'est un euphémisme) donner une interprétation générale d'un signifiant particulier.

De même, le sociologue Roger Bastide pensait que les images des rêves seraient induites de la structure sociale à laquelle appartient le rêveur, dans la mesure où le rêve pourrait être la production d'images éparses auquel seul le récit après-coup du réveil permettrait de donner une signification. Des études sociologiques actuelles (Bernard Lahire) sur des milliers de récits de rêves font, évidemment, ressortir des traits communs à l'actualité sociale et politique. Dans les deux cas, ces études et leurs présupposés, mais aussi leurs méthodes dites syncrétiques, négligent la production psychique subjective. Car, en réalité, celle-ci dépend du fonctionnement de l'Inconscient du sujet. Or, ce dernier est bien « structuré comme un langage » (formule de Jacques Lacan), et non pas « en tant qu'il est Le langage » : « comme un langage » signifie qu'il raconte des choses, en fonction de la chaîne signifiante qui en caractérise le fonctionnement. Cette chaîne part de l'objet/source de la pulsion (de vie ou de mort), et subit des transformations psychiques propres au sujet singulier : cet objet/source devient figurable sous la forme de

représentants-affects puis de représentants-représentations (de choses : images ; ou de mots : images verbales). Ce fonctionnement doit être reconnu par le moyen empirique de la cure psychanalytique, ou par la cure chamanique, mais en sens inverse comme l'a montré Lévi-Strauss (voir plus loin : « efficacité symbolique »). Les formes de cette chaîne ne relèvent guère du langage au sens des linguistes. Ce n'est pas un langage qui articule un lexique à une grammaire. Il s'agit plutôt d'un langage analogique, par associations, ressemblances, échos, correspondances (Baudelaire !) : c'est le langage de ce que toujours Lévi-Strauss appelait la « pensée sauvage », seul registre universel, que possèdent tous les humains.

c. Le principe de complémentarité ethnopsychiatrique

La disjonction méthodologique peut cependant laisser le champ libre à une complémentarité, à condition que les deux méthodes soient suffisamment compatibles. Cela exige une certaine proximité épistémologique. Par exemple, le courant de la « sociobiologie » pose un problème épistémologique dans la mesure où considérer des données biologiques ne peut compléter une démarche sociologique. En effet, les registres de la nature et celui de la culture ne sont pas compatibles en tant que *tel*s (ils peuvent l'être dans la représentation, quand certaines ethnies considèrent comme humains certains animaux ou certaines plantes). Les confondre reviendrait à assimiler la société à des faits biologiques : par exemple, le QI dépend de la catégorie socioprofessionnelle, la taille du cerveau détermine l'intelligence, la couleur de la peau détermine le niveau social en tant que cause absolue, ou à l'inverse (comme le croyait Zola) : la misère est cause de l'alcoolisme. Certaines pratiques douteuses comme la programmation neurolinguistique (qui n'est ni neurologique ni linguistique, comme le dit le

pédopsychiatre et linguiste Bernard Golse), ou la biologie du comportement.

En revanche, sciences sociales et psychologie peuvent être compatibles, mais à certaines conditions seulement. S'il s'agit de sociologie statistique, elle ne peut être compatible avec la psychanalyse. S'il s'agit d'anthropologie sociale ou d'ethnologie qualitatives, elles peuvent l'être avec la psychanalyse. L'exemple de la recherche dirigée par Pierre Bourdieu qui est publiée sous le titre de *La Misère du monde*, recherche de sociologie clinique, faite de séries nombreuses d'entretiens cliniques longs avec des personnes réellement rencontrées par des chercheurs formés et expérimentés, fournit un « matériel » étonnement compatible avec la psychanalyse, parce qu'émergent progressivement, au fil de chaque entretien la pensée associative de chaque sujet. Mais attention : ce matériel ne gagne pas à être interprété, ce qui est impossible en dehors du cadre de la cure analytique.

Devereux nous donne un excellent exemple de la complémentarité dans son ouvrage *Psychothérapie d'un Indien des plaines* (1982). À propos des rêves, il dit à son patient, en début de cure, que selon son système culturel d'Indien des plaines, le rêve est à interpréter en tant que prédictif de l'avenir, alors que dans son système thérapeutique occidental qui est la psychanalyse, le rêve est d'interpréter de ce qu'il signifie du passé refoulé du rêveur. Par conséquent, ils feront systématiquement ensemble les deux types d'interprétation. Ce qui comptera sera ce qui est « opérant » (et non « instrumental », distinction importante pour Devereux). C'est la parfaite illustration du complémentarisme : un registre psychique : ce qui est opérant ; deux registres culturels : l'instrument de deux cultures. Un seul processus de subjectivation mais deux procédés différents issus de deux cultures *complémentaires* chez cet homme acculturé (appartenant aux deux cultures).

Ces trois principes offrent en outre l’intérêt d’une décentration par rapport à une discipline. Il est clair qu’avec des patients acculturés, comme l’Indien des plaines de Devereux, mais aussi avec de nombreux patients migrants (même de deuxième ou troisième génération), l’intérêt est grand de se décentrer d’une approche unique. Prenons l’exemple de l’autisme infantile précoce, parce qu’il est frappant. Il s’avère que de très nombreux enfants de femmes immigrées Wolofs ont été diagnostiqués « autistes » par le CRA de Poitiers ? Cette survenue inquiétante d’une « épidémie d’autistes » n’a rien de très rationnelle. Pourtant, elle est là, si tout du moins on en croit le diagnostic fait par les psychiatres et psychologues du CRA. Ces enfants manifestent un retrait relationnel important, un certain retard de langage, une fuite du regard et une distance froide avec leur mère, et aujourd’hui il n’en faut pas plus pour que le « spectre autistique » (on est tranquille il est large !) soit évoqué… invoqué, mais ici de manière magique, c’est ce que nous révèle l’ethnopsychiatrie. Car ces enfants montrent aussi tous les signes des « enfants-ancêtres » et sont désinvestis affectivement par des mères qui s’en méfient d’autant plus qu’elles n’ont pas accès à un dispositif traditionnel qui pourrait leur dire si oui ou non leur enfant est un ancêtre, et surtout lequel. Ces enfants ne peuvent être pleinement investis. Un dispositif ethnopsychiatrique permettrait de proposer à ces dyades mère/bébé des interprétations bi-culturelles et surtout psychologiques et culturelle de l’atonie et du retrait de leur enfant…

Pour conclure, reprenons les trois principes de spécificité, non-simultanéités et de complémentarité, que nous donne Claude Lévi-Strauss dans son chapitre sur « l’efficacité symbolique » dans *Anthropologie structurale* (1958) et qui nous permet de comprendre comment peut « marcher » l’ethnopsychiatrie sur le plan clinique.

Cet article présente une situation réelle (d’autres semblables ont été rapportées par de nombreux informateurs, parfois de grande renommée, comme le pédiatre Terry Brazzelton, par exemple). Il s’agit d’une femme qui tente d’accoucher. Nous sommes en milieu traditionnel en Amérique centrale. Traditionnellement, cette femme devrait accoucher seule, mais l’accouchement ne peut aboutir. Elle fait appel à une sage-femme, mais cette dernière n’y parvient pas davantage. Au bout de plusieurs tentatives, la sage-femme fait appel au chaman. Ce dernier intervient, mais uniquement par la parole et parvient à faire accoucher la patiente. La patiente est un intermédiaire instrumental entre le monde des ancêtres, d’où vient l’enfant, et le monde des vivants. Le chaman entreprend donc un voyage symbolique dans le corps de cette femme, puis remonte, avec ses esprits auxiliaires, vers l’autre monde, où se trouve bloqué l’enfant, afin de savoir qui veut le retenir, pourquoi, et de négocier qu’on le laisse descendre. La patiente et le chaman connaissent les mythes et les significations symboliques de ce qui se produit. Lévi-Strauss donne deux conclusions à cet article. Premièrement, l’intervention du chaman est proprement psychosomatique. Deuxièmement, l’efficacité de cette intervention est symbolique.

Le psychanalyste Jacques Lacan (ami de Lévi-Strauss) considère à juste titre, et à la suite de l’anthropologue, que la cure chamanique relève du même procédé, mais inversé, que la psychanalyse. Il parlera même de « mythe individuel du névrosé » à propos de ce que cherche le psychanalyste dans l’intériorité psychique de son patient occidental, faisant ainsi pendant à ce que le chaman cherche dans le contexte des significations culturelles de son patient. Dans les deux cas, c’est le symbolique, ou plutôt la symbolisation, qui sont efficaces.

VII. Un champ psychologique nouveau : celui du bébé

Nous souhaitons terminer ce chapitre sur le XXe siècle par l'évocation, qui nous semble nécessaire, d'une problématique transversale en psychologie, qui est celle du bébé, du nouveau-né et même du fœtus. La psychologie et même la psychiatrie du bébé est née lors de ce siècle, très en lien avec une préoccupation nouvelle pour l'enfant, pour « prendre soin de l'enfant ». Cette problématisation de la compréhension de la vie mentale des bébés croise une préoccupation pour une pathologie rare mais qui fait couler beaucoup (trop ?) d'encre : l'autisme infantile précoce.

Or, si nous partons du postulat, qui semble largement partagé aujourd'hui, que l'enjeu majeur en psychologie et en psychanalyse du bébé est aussi l'une des difficultés majeures des autistes, à savoir se représenter l'univers mental d'autrui, il convient de s'interroger sur les tout débuts de la vie psychique…

1. Heinz Kohut et le narcissisme primaire

Dans ses écrits, assez méconnus en France, Kohut développe une conception originale du Self qui pourrait nous intéresser. Citations de son article de 1966 : « Formes et transformations du narcissisme » In *Dix ans de Psychanalyse en Amérique*, Paris, PUF, 1981 :

> *Notre aptitude à pénétrer le psychisme d'autrui tient au fait que notre structure mentale la plus précoce, les sentiments, les actes, le comportement de notre mère étaient inclus dans notre soi. Cette empathie primaire avec la mère nous permet par la suite de constater que dans une large mesure les expériences fondamentales d'autrui sont semblables aux nôtres. Les premières perceptions des sentiments, des désirs et des pensées d'autrui surviennent dans le cadre d'une conception*

narcissique du monde ; l'empathie appartient donc à la structure innée du psychisme humain et demeure jusqu'à un certain point liée aux processus primaires.

Par ailleurs, les formes non-empathiques d'observation ne permettent pas de percevoir ce que ressent autrui et, si elles sont utilisées dans le domaine de psychologie, conduisent à une conception mécaniciste et froide de la réalité psychologique.

L'autiste se limiterait-il à une observation non-empathique d'autrui ? Certains psychologues, psychiatres, éducateurs ou soignants également ?

2. Wilfried Bion et la théorie de la pensée

Dans son article de 1964, « Une théorie de l'activité de pensée », Chapitre VIII de *Réflexion faite*, Paris, PUF, 1983, Bion lie le développement de la pensée et la question affective de la *frustration* chez l'enfant :

Il est utile de considérer que l'activité de pensée dépend de l'issue heureuse de deux grands développements psychiques. Le premier est le développement des pensées. Celles-ci requièrent un appareil capable d'y faire face. Le second développement concerne donc cet appareil que j'appellerai provisoirement « activité de pensée ». Je le répète, c'est pour faire face aux pensées que l'activité de pensée doit apparaître […] *l'activité de pensée est ici un développement imposé à la psyché sous la pression des pensées, et non le contraire. Des développements psychopathologiques peuvent se rattacher à l'une ou à l'autre de ces phases, ou aux deux, c'est-à-dire qu'ils peuvent être liés à un arrêt dans le développement des pensées, ou à un arrêt dans le développement de l'appareil pour « penser » ou « traiter » les pensées, ou aux deux à la fois* […] *Je*

limiterai le terme « pensée » à l'union d'une préconception avec une frustration.

Car, pour Bion, une pensée, ou une *conception* (elle-même précédée d'une *préconception* : sur le modèle de la disposition *innée* du petit enfant à *l'attente du sein* ; voir la « pensée vide » de Kant ou la « cavité primitive » de René Spitz). C'est donc la *frustration* de l'enfant qui engendre une *place* pour une conception. D'où l'idée qu'une conception (une pensée) naît de la rencontre (« conjonction ») entre une préconception et sa « *réalisation* ». Un désir.

Il ajoute : « L'incapacité à tolérer la frustration fait pencher la balance dans le sens d'une fuite de la frustration ». Alors que la capacité à tolérer la frustration laisse place à la réalisation du désir : base de la pensée. En conséquence, lorsqu'un certain seuil de frustration devient intolérable au bébé : tout ce qui aurait pu satisfaire à la réalisation de la préconception devient un *mauvais objet*. Le sein peut donc devenir un mauvais objet, propre donc à être évacué ; surtout si répétition. L'*appareil à penser les pensées* peut alors devenir un « appareil pour débarrasser la psyché d'une accumulation de mauvais objets *internes*. » (car inclus dans le moi primitif ; Bion est kleinien, et Klein postule un moi primitif préconstitué, contrairement à Freud).

Ce mécanisme serait à l'origine de la pensée autistique (en tant que commune à toutes les formes de « psychoses » infantiles ou non selon les vues de l'époque). Ainsi, tout est « condamné » par le Soi de l'enfant, et il remplace ce tout condamné par l'*omnipotence*. C'est un obstacle à la communication et à la possibilité pour l'enfant de penser aussi les pensées de sa mère. Si, par exemple, l'enfant dispose d'une avidité excessive à l'égard du sein (ou plus généralement de la mère) : elle ne peut être que frustrante

pour lui. C’est ce que Michel Soulé montre chez les mères d’enfants autistes, beaucoup plus récemment :

- L’enfant projette en la mère le mauvais objet : il rejette donc toute communication. Ceci attaque la capacité de rêverie de la mère (sa capacité à penser son enfant).
- Puis l’enfant *ré-introjecte* le mauvais objet car la mère est à nouveau frustrante (en conséquence, puisque sa capacité de rêverie et l’attention portée au bébé – fonction alpha - sont attaquées).

Il ré-introjecte une « terreur sans nom » écrit Bion, dont on ne sait bientôt plus si c’est celle de sa mère ou celle de l’enfant. Ce qui signifie « qu’au lieu d’un objet compréhensif, le petit enfant possède un objet volontairement incompréhensif auquel il s’identifie » (volonté de l’enfant).

Si on en revient à Kohut (voir ses travaux ultérieurs de 1971 sur les « transferts narcissiques ») : l’enfant ne peut alors s’identifier à un « soi-objet » (objet inclus dans le soi, voir 1)) bienveillant. Il régresse à un niveau de narcissisme primaire où seul le « Soi-grandiose » est actif (= omnipotence de Bion). C’est ce qu’on rencontre, selon lui, dans les personnalités psychotiques dans le transfert en analyse ou en psychothérapie psychanalytique : un transfert « en miroir » à jamais répété. Il s’avère, mais ceci est de découverte très récente, que ce n’est pas le mode de transfert rencontré avec les autistes.

3. Uta Frith et la théorie de l’esprit

Frith est une psychologue cognitiviste britannique qui a développé une conception originale, en son temps, de l’autisme (voir son livre *L’Énigme de l’autisme*, Paris, PUF, 1989.). La conclusion, pour Bion, était *qu’aucune unification des pensées n’est possible* chez certains enfants (autistes, psychotiques).

Frith, quant à elle, considère que les autistes :

1. Vivent dans un monde fragmenté ;

2. Ont une difficulté à parler aux autres considérable ;

3. Et que penser l'esprit d'autrui leur est incommensurable

Elle a beaucoup travaillé sur la capacité ou l'incapacité à établir une *théorie de l'esprit* chez l'enfant (c'est l'enfant qui établit *sa* théorie de l'esprit). D'autant qu'elle a constaté que de nombreux autistes sont capables de pensées dans des domaines de cohérence restreints, sans pouvoir « globaliser ».

- Les autistes sont capables de s'intéresser des heures à un phénomène qui n'intéresse personne d'autre… surtout si longuement.
- Frith souligne le lien entre *sensations* et *répétition* : très important dans l'autisme.

Elle cite, entre autres, Temple Grandin qui, dans son autobiographie, écrit : « J'aimais aussi passer des heures assise à chantonner, tout en faisant tournoyer des objets ou, à la plage, en faisant couler du sable à travers mes doigts. » Ce que fait tout enfant (voire beaucoup d'adultes) : c'est la fascination et l'accrochage *sensuel* qui diffèrent : « Je me concentrais sur elles (ces activités) et oubliais tout le reste » (Grandin, 1986).

Il faut noter que chez la plupart des individus, il existe une forte corrélation entre une activité et *sa signification*. Ce n'est pas nécessaire chez les autistes. C'est pour Frith, la résultante d'une incapacité « centrale » (cérébrale) d'aboutir à une cohérence qui manque aux autistes : d'où le « détachement » cognitif et la « fragmentation » perceptive.

Frith a démontré que les autistes traitent les éléments de la structure et non la structure d'ensemble. Elle considère « qu'il existe normalement, dans le système cognitif, une propension innée à rendre cohérents entre eux une gamme aussi large que possible de stimuli différents, et à effectuer des généralisations couvrant une gamme aussi large que

possible de contextes différents […] Or, c’est cette capacité d’assurer la cohérence qui se trouve diminuée chez les enfants autistes » (Frith, 1989). En conséquence : leur « détachement », non délibéré, c’est-à-dire non défensif par rapport à un environnement qui serait hostile. Ce détachement est lié, selon elle, à la question de la *signification* (ce qui revient à dire que la cohérence l’est aussi).

À la différence des enfants déficients intellectuels, les autistes ont de bonnes performances aux épreuves WISC de cohérence locale (cubes, images cachées, mémorisation), mais des échecs spécifiques à des épreuves comme Compréhension. Là où la plupart s’efforcent d’assurer une cohérence, eux non : « Lorsque ce besoin de cohérence centrale opère normalement, il nous oblige… à chercher avant tout à comprendre ce que les choses veulent dire » (Grandin, 1986).

Sur le plan de la mémorisation : « […] nous nous rappelons l’essentiel d’un message plutôt que les mots exacts. Et nous nous le rappelons encore mieux si nous pouvons l’insérer dans un contexte plus général […] La capacité de comprendre les choses, de voir de la logique et des structures partout, nous est très utile. Mais d’un autre côté, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous en servir » (*Ibidem*).

Nous savons aujourd’hui que c’est le langage qui s’inscrit très tôt en nous et fonde cet assujetissement ainsi qu’il soutient cette capacité cognitive de cohérence, reposant elle-même sur des « compétences » cognitives précoces dépendant de certaines structures cérébrales, mais nous y reviendrons. Jusqu’ici, ce qu’écrit Frith est très proche de ce qu’écrit Bion, hormis la résonance affective (frustration) qui intéresse Bion, en tant que psychanalyste. Mais nous voyons aussi que l’aspect cognitif ne désintéresse pas la Psychanalyse, comme nous allons voir que la dimension affective n’est pas délaissée par Frith. Frith considère que

théorie de l’esprit et états affectifs sont intimement liés. En quoi ? En effet, établir une « théorie de l’esprit », c’est : *attribuer* à soi-même et à autrui savoirs, intentions et émotions. C’est ce qui nous permet d’anticiper (formuler par exemple des hypothèses ou des inductions) les comportements d’autrui, et même les nôtres… Ceci s’apprend très tôt (l’anticipation) par l’*attention conjointe*, qui manque aux autistes en tant que recherche du regard de la mère. Les enfants non autistiques cherchent confirmation de leurs hypothèses dans le regard de la mère : ils sont donc capables d’imaginer ce qu’autrui pourrait penser, éprouver, etc. (et en retour, eux-mêmes). Mais les autistes dits de haut niveau ne semblent cependant pas être dépourvus (voir leurs écrits) de ce que Platon considère comme étant l’essence de la pensée : le dialogue avec soi-même… Ceci suggérerait que les autistes sont enfermés dans une sorte de *locked in syndrom*…

Pour Frith, enfin, l’autiste est un « behavioriste », car il procède sans supposer quoi que ce soit dans l’esprit d’autrui (la « boîte noire »), et en observe plutôt objectivement les comportements (voir plus haut ce qu’écrivait Kohut). Le behavioriste s’interdit de considérer qu’un individu puisse avoir un certain *état d’esprit*… Le behavioriste serait-il un autiste volontaire ? Et l’autiste contre son gré ?

> *Les individus autistiques ont effectivement du mal à conceptualiser les états mentaux, ils ne pourront pas avoir de l’empathie pour les états mentaux des autres (et notamment pour leurs sentiments). (Frith, 1989)*

Une autre conséquence est très délétère, de cette incapacité : les autistes ne peuvent constituer des représentations *sur* les représentations (métacognition) qui se repèrent dans leur incapacité à faire semblant, très visible dans les jeux de « faire semblant » (ce qui est un élément diagnostic important), où les autistes prennent tout

au pied de la lettre sans s'intéresser à ce que les choses pourraient bien vouloir dire d'autre, en fonction du contexte ! Notons que ce « vouloir dire d'autre » est à la base du processus de la métaphorisation, la métaphore étant à un même signifié, un signifiant pour un autre.

4. Théorie des neurones miroirs, plasticité cérébrale et Psychanalyse

La théorie des neurones « miroirs » fournit des avancées majeures pour comprendre les processus d'imitation, de « traces » laissées dans le cerveau par toute perception, y compris langagières et la transformation de perceptions « brutes » en réalité grâce au langage. Les « traces mnésiques » (expression de Freud) sont repérables dans le cerveau et s'articulent à la « plasticité cérébrale » faisant du cerveau et du psychisme des « organes » riches en indétermination. Le langage perçu organise le cerveau et la pensée précède le substrat organique.

Une nouvelle ère s'est ouverte, d'importance pour la compréhension de l'acquisition du langage, la formation psychique, le développement cognitif et moteur, ainsi que pour la psychopathologie de l'autisme, des psychoses et du trauma. Contrairement à une idée reçue, les avancées des neurosciences actuelles, dues en grande partie à l'imagerie cérébrale, viennent confirmer les travaux cliniques et théoriques de la psychanalyse qui s'élaborent sur le bébé depuis les années 50. Deux approches se rejoignent en une voie finale commune, celle du développement d'un espace psychique chez le bébé, avec les conditions de la formation des représentations, sous-tendues par la rencontre avec la mère puis un espace tiers (le père ou plutôt « du » père, du paternel), et celle de l'inscription ou plutôt de l'influence du langage dans la vie somatopsychique du nourrisson et du bébé.

Principes de base.

1. Il est nécessaire que se constitue une « cavité primitive » (Spitz) en l’enfant pour qu’il puisse y mettre « de la mère », et c’est dans l’alternance entre rapprochements corporels unifiant la dyade en un seul « être » et l’éloignement mère-bébé où se crée un espace intermédiaire que se fondent à la fois un espace subjectif et un espace intersubjectif dans et pour le bébé : une subjectivité et une inter-subjectivité.

2. Le bébé influe autant sur son environnement qu’il est influencé par lui, comme tout organisme vivant (voir J.P. Changeux : *L’Homme de vérité*, Paris, O. Jacob, 2002). Or ses « compétences » tant perceptives que cognitives à la naissance sont très performantes : en particulier la « perception transmodale » et la discrimination de la voix humaine, de la mère spécialement (Rochat, Lécuyer).

3. C’est, en quelque sorte « l’excès du vivant » en lui (Ansermet, Magistretti : *Les Énigmes du plaisir*, Paris, O. Jacob, 2010), qui crée la *détresse* du nouveau-né (afflux de sensations non traitables *a priori*) dont parlait Freud. Cette détresse primordiale nécessite absolument une issue, un retour à l’homéostasie (principe du vivant, cf. Claude Bernard), que le bébé trouve dans la recherche et la « trouvaille » de l’autre, tout d’abord sa mère. Or, il se trouve que sa mère parvient à rendre cette trouvaille efficiente par son action sur le bébé. Cette action est double : réelle et symbolique. Réelle : elle s’occupe physiquement du bébé (et « sensuellement ») ; symbolique : elle parle au bébé. Entre les deux se fonde un espace imaginaire pour le bébé.

4. La triple activité physique, affective et langagière de la mère est nécessaire à la survie et aux développements psychologique et physique du bébé.

5. Freud, Lacan et la détresse du nourrisson

Freud montre très clairement que « l’action spécifique » de la mère sur son bébé permet à ce dernier de n’être plus

débordé par le *déplaisir* (sensations internes somatiques non représentables pour lui, sensations externes idem et manque inévitable de réponses immédiates de la mère au bébé). Par son action, la mère permet au bébé de *décharger* (comme si c'était en elle) son excitation et son angoisse, liées à cette détresse ; elle lui permet de transformer le déplaisir en *plaisir*. *Ce n'est que plus tard* qu'elle sera le vecteur de la présentation de la réalité au bébé (ce que montrera Winnicott avec précision), *grâce au langage* (qui transforme le réel en réalité et aide à différencier réalité interne et réalité externe).

Le « premier » cri du bébé est expression sans but, « pure », de la détresse. La mère transforme ce cri hors sens, hors langage, en appel, en demande, à travers sa réponse triple (physique, affective et langagière), et fait ainsi entrer le bébé dans le langage, lien symbolique entre les humains, pré-existant au bébé.

Pour Lacan, « de traumatisme, il n'y en a qu'un, celui de la naissance ». C'est une formule lapidaire, comme d'habitude un peu généralisante, prononcée dans la rhétorique du séminaire, mais très intéressante. Il veut dire qu'en effet, la naissance et ses suites (il s'agit donc bien du nourrisson), plongent le bébé dans *un univers diffus de sensations hors sens et source de détresse* (il cite Freud), qui font *effraction* dans les prémisses du moi à cause du changement de milieu (intra à extra utérin) alors qu'il ne dispose pas des défenses psychiques pour parer cette angoisse. C'est le pendant de Freud, pour qui c'est la mère qui, par son action, fait « pare-excitation » pour le bébé, qui intègre cette « membrane » progressivement, comme par osmose.

Lacan s'intéresse surtout aux effets du langage sur l'enfant nouveau-né. Ce que Freud désignait en tant que « signe de la perception » (résultant des traces de l'expérience du bébé), Lacan le désigne en tant que *signifiant*. Le signifiant est ici l'écriture intérieure de ce qui

est perçu, c'est-à-dire son *représentant :* l'enveloppe de la représentation.

6. Traces – Mémoire – Représentations – Langage

Ces enveloppes font trace. Comme la signature du perçu, la trace en est le signe, ainsi que la trace du pied dans le sable est la preuve de mon passage. Or, les neurobiologistes nous montrent aujourd'hui que le perçu inscrit sa trace dans le cerveau sous cette forme : un signal (plutôt qu'un signe) que l'on voit apparaître à l'IRM comme un réseau de petites lampes qui s'allument. Au sens strict, il s'agit plus d'une présentation que d'une re-présentation, et de son support dans la matière.

Mais ce qui est le plus frappant est que ce réseau de petites lampes qui s'allument s'estompe progressivement dans un premier temps puis, si on soumet une même perception au cerveau… le même réseau se rallume à peu de chose près (*re-présentation*). C'est ce « même » et cet « à peu près » qui sont intéressants et viennent sans doute le plus confirmer la théorie psychanalytique, qui dit que ce qui est perçu demeure dans la vie psychique (inconsciente) puis est à nouveau disponible s'il est recherché (à certaines conditions, par exemple dans le « transfert » pendant une cure), mais ayant subi des transformations (*retour du refoulé*).

Restons avec le bébé et sa mère. Pourquoi le bébé est-il si attentif à sa mère ? La réponse se situe entre « tropisme » naturel et « surprise » au sens que lui donne Marcelli. Sur le fond des sensations qui parviennent au bébé, de l'extérieur, il est une forme qui se « dessine » sur le plan acoustique, depuis la période fœtale : *la voix de la mère*. À la naissance et dans les temps immédiats qui la suivent, le bébé est plongé dans un autre univers de perceptions multiples, un fond de sensations assez différentes de celles

qui lui parvenaient avant. Mais il y a une constance : la voix, et plus particulièrement les caractéristiques structurales (rythmiques et certaines harmoniques) de la voix de sa mère. Il est donc tout naturel qu'il s'y attache, qu'il y porte son attention : elle est un repère stable parmi le bruit de fond qui s'est modifié. Le bébé, si la mère est présente à lui et se « montre » suffisamment, ne tardera pas à lui associer un visage, mettant à profit ses compétences de *perceptions multimodales ou transmodales*. La voix joue donc un rôle primordial d'imprégnation du cerveau du bébé, elle qui véhicule émotions, affects, sentiments, langage.

Pour résumer, le bébé vit dans la détresse des excès du vivant en lui et autour de lui, mais par ses capacités à établir un contact et des traces en lui des sensations qu'il reçoit, il s'offre aux émotions, affects, sentiments et au langage véhiculés par la mère. Ce « frayage », disait Freud, est à la base de la formation en lui de représentations, simultanément à deux niveaux articulés : l'allumage de réseaux de neurones à nouveau sollicitables (la représentation des neurobiologistes) et la formation de représentants psychiques que sont les représentants-affects et représentants-représentations (de mots et de choses) des psychanalystes.

Ce qui est très important, c'est que le bébé naît dans la détresse, et qu'il parvient à compenser celle-ci par la formation de représentations, très largement organisées par le langage (donc au début par la mère, la pensée verbale de la mère). Au début est donc le déplaisir et l'enfant prend vite l'habitude de chercher la transformation de ce déplaisir en plaisir (d'abord grâce à la mère). Toute recherche ultérieure de déplaisir peut être considérée alors comme une recherche de transformer déplaisir en plaisir (qui se télescope dans le masochisme, dont les racines sont très profondes).

La réponse de l’autre est un processus fondamental par lequel se constitue la réalité psychique. La possibilité de constituer des traces à partir de cette réponse, à partir de l’expérience aussi, participe à produire des représentations. Ces représentations que nous appelons R sont associées à l’expérience. Ainsi se constitue une série d’associations de traces qui mettent en jeu des représentations de l’expérience (R) et des représentations des états somatiques liés à ces expériences (S). (Ansermet, Magistretti, Neurosciences et Psychanalyse, Actes du Colloque du Collège de France*, Paris, O. Jacob, 2011)*

D’où l’efficace de la thérapeutique par « catharsis », qui consiste à lier des affects (S) coincés avec des représentations (R) retrouvées dans la cure (par transfert) afin de leur trouver une issue plus favorable aujourd’hui (les inscrire dans l’histoire et le sens de l’actuelle vie du sujet). Voir Freud.

On l’a compris, les représentations pacifient les états somatiques qui suscitent les états de détresse du nourrisson. Et c’est en associant de plus en plus les représentations aux états somatiques de déplaisir que l’enfant parvient petit à petit à devenir capable de pacifier lui-même ses états de détresse. L’exemple très connu du *for-da* que donne Freud dans Au-delà du principe de plaisir (1920) illustre parfaitement ce phénomène. Il s’agit de l’observation d’un bébé qui fait disparaître sous un meuble puis revenir une bobine attachée à un fil qu’il a dans la main lorsque sa mère s’absente. Cet objet est pris comme symbole (support de la représentation) de sa mère, et il accompagne ce jeu d’une verbalisation, empruntée (avec maladresse) au langage, à la langue (l’entourage identifie les mots allemands qui signifient parti-revenu/loin-proche/ici-là-bas.

On voit bien, dans cet exemple, que l'enfant situe d'abord son espace psychique en dehors de lui-même, dans un espace intermédiaire entre lui et autrui, et les symboles du langage verbal aussi. C'est de cette « aire intermédiaire » que Winnicott dira qu'elle est l'espace de la culture, où se déroulent les « phénomènes transitionnels ». L'enfant intériorisera progressivement cet espace en lui, dans son théâtre intérieur. On constate d'ailleurs que les représentations du bébé ne sont pas figées, elles sont en mouvement, ce sont des actions. Ceci est très important, comme l'a souligné récemment Daniel Widlöcher. Ce sont les prototypes, les composantes des fantasmes, des premiers fantasmes, dont la fonction est de donner sens à la réalité, transformant déplaisir en plaisir (certes d'abord halluciné : « maman part et revient » : « maman part » = déplaisir/« et revient » = plaisir, et même déjà *désir*).

7. La Mère

Évidemment, ces avancées pourraient renforcer l'idée selon laquelle si la mère est aussi bénéfique à la construction des fondations de la personnalité du bébé, elle pourrait *a contrario* lui nuire, par une sorte d'incompétence maternelle. Les propos de nombreux psychiatres, psychanalystes et psychologues ont été entendus ainsi, et il est vrai que l'on trouve, dans la « littérature », notamment celle qui est consacrée à l'autisme, une vision péjorative de l'influence de la mère sur son enfant, avec parfois un ton moralisateur déplacé. Les conséquences en ont été dévastatrices pour tous. Le psychanalyste Michel Soulé, sans doute l'un des plus créatifs en son temps, avait posé les choses autrement, dans un article devenu célèbre : « L'enfant qui venait du froid » (1977), où il évoque les mères des enfants souffrant d'autisme primaire de Kanner ou de psychoses autistiques très précoces. Il souligne que les mères de ces enfants ont vécu des perturbations graves dans la relation avec leur enfant dès la naissance, et que

lorsque nous les rencontrons (parfois plusieurs années après, surtout si le diagnostic a tardé), c'est « une autre mère » que celle de l'époque de la naissance de l'enfant que nous voyons, ayant mis en place des processus défensif complexes. Il est impossible d'en inférer, donc, qu'elle serait la cause des troubles, de la pathologie de son enfant.

> *Malheureusement, ces processus défensifs parfois pathologiques de la mère sont à leur tour inducteurs d'une action néfaste sur un enfant déjà profondément perturbé, et ainsi s'instaurent des circuits réverbératifs pathogènes parfois très tôt structurés qui risquent d'altérer de plus en plus les personnalités de l'enfant et de sa mère. L'impact de l'autisme infantile primaire agira évidemment de façons très différentes selon les états préalables d'équilibre ou de déséquilibre de la femme, la prévalence de tel ou tel mécanisme de défense que son moi avait aménagé jusqu'alors et la structure dans laquelle s'inscrivent ses modes habituels de réaction. (Soulé, L'enfant qui venait du froid, Paris,* Conférence aux Journées de l'IPP*, 1977)*

On touche ici à l'immense complexité de ces problématiques et autistiques et psychotiques. Des travaux récents de neurobiologie et de neuro-imagerie nous apportent des informations très intéressantes concernant l'autisme primaire. Ils montrent que *les capacités de discrimination de la voix humaine* d'une part (Travaux de Gervais, Bodaert, Leboyer et coll. du CHU Necker-Enfants Malades à Paris, 2004)[10] et *les capacités de synthèse des perceptions au niveau cortical seraient amoindries et susciteraient une hyper-sensibilité aux émotions, les rendant très peu temporisables* (Travaux de Markram aux USA[11]). Ces enfants seraient donc dans une compétence moindre quant à la réceptivité de la voix humaine et à la régulation des émotions, ce qui n'est *ni favorable à la réception discriminée de la voix maternelle, et donc à ce*

qu'elle véhicule d'apaisement de la détresse et de possibilité de symbolisation ; comme ils seraient *débordés par les émotions et hyper-sensibles à toute sorte de stimulations, entravant le processus de formation des représentations*. Ceci et cela correspondent à la clinique des enfants autistes primaires. Et donne un fondement neurologique aux travaux de Frith mais aussi aux postulats des psychanalystes klieniens, d'une certaine manière (capacités innées du moi).

L'énorme difficulté à discriminer la voix humaine et donc de s'accrocher à ce repère à la naissance et d'associer voix visage maternels et de synthétiser c'est-à-dire à conserver une trace neuronale des sensations, rendent l'autiste bébé bien incapable de traiter les informations vestibulaires et proprioceptives, ainsi que d'investir la mère. On note depuis longtemps (Soulé le rappelle dans cet article cité plus haut) que le bébé autiste n'investit pas sa mère davantage que les autres humains, le chien de la famille, les meubles de sa chambre… *Cette « froideur » a un impact traumatique chez la mère en premier*. Il la renvoie dans un univers (le sien, celui de cet enfant, puis celui de la mère) *avant le langage auquel elle tente (en vain) de s'identifier, car elle, elle a dépassé cet univers depuis longtemps*, bien que certains troubles que manifestent parfois certaines mères d'autistes, de type hallucinatoire, par exemple, montre qu'elles y arrivent (parfois, donc). Cet enfant devient persécuteur pour la mère, car elle peut croire qu'il ne veut pas la gratifier !… *Il s'ensuit très souvent une tentative pour elle de se réfugier dans l'enfant imaginaire, celui qu'elle projetait avant et pendant la grossesse, et en conséquence, elle prend de la distance, dans la réalité avec cet enfant bien réel, si peu « répondant »* ; d'où l'aspect un peu froid que ces mères donnent parfois à voir en présence de leur enfant, qui a fait croire à Kanner (et à tant d'autres !), que c'était là une caractéristique générale de la personnalité des mères d'autistes…

Dans les cas où l'enfant ne souffre pas d'une telle pathologie primaire, la mère apaise donc *un être capable d'aller chercher chez elle le contact et la parole qui l'apaiseront et lui permettront de former son monde psychique et d'accéder au langage*. D'une certaine manière, la mère « dé-toxifie » (Bion) les projections de l'enfant, issues de ses états de détresse. Elle les transforme, grâce à sa vie psychique à elle, en représentations assimilables pour lui. Et on ne peut que constater qu'elle est la mieux placée pour le faire, d'autant qu'il s'est formé en elle, depuis bien des années (sa période œdipienne infantile à elle) le désir de porter un enfant, d'enfanter, le désir d'un enfant fantasmé et imaginaire certes, au départ… d'autant aussi qu'elle a vu se développer en elle-même, pendant sa grossesse, une « préoccupation maternelle primaire » (Winnicott) lui donnant des capacités étonnamment puissantes d'identification à son bébé. Comme l'explique Bernard Golse, il n'y a pas de progrès qui puisse être créatif sans être aussi défensif à l'égard de l'éloignement, ou de la perte de l'objet primaire, et tel est le cas, par exemple, de l'accordage affectif, de la marche, et, pour ce qui nous concerne ici, du langage (Golse, 2006).

Même s'il demeure, même chez tout adulte, des zones d'ombres (de ténèbres ?) sans langage : « il parvient à faire entendre l'inouï, à rendre visible l'invisible » (J.-B. Pontalis, *La Traversée des ombres*). Le langage verbal offre un système d'expression et de médiations extrêmement efficace, même si le « défilé » des signifiants de chaque langue est limité, ce qui confère une certaine violence (la réduction due à la limite des signifiants) à l'entrée dans le langage pour l'enfant (*in-fans* : sans parole). Il y a ici un double paradoxe, puisqu'en outre de ce caractère efficace et réduit à la fois, *l'entrée dans le langage est tout autant apaisant qu'il est violent*. (Voir l'ouvrage de Piera Aulagnier : *La Violence de l'interprétation, du pictogramme à l'énoncé*, 1975.)

Langage, langue et parole ne s'équivalent pas, même s'ils s'appuient mutuellement. Le langage est *un système symbolique de communication*. La langue est *un réservoir de signifiants verbaux organisés par des lois (grammaire) dans une culture donnée*, soutenant la communication et la pensée : elle produit des *énoncés* et structure nos représentations. Toutes les composantes de la culture sont structurées sur le même mode : langue, musique, mythes, cuisine, sexualité, etc. (Lévi-Strauss) et offre aux sujets humains des « techniques » pour le vivre ensemble, mais aussi qu'il peut s'approprier, comme la parole ou l'art (Foucault)… *La parole (au-delà de sa définition physiologique et motrice de capacité à parler) est une « prise de parole »* : c'est l'utilisation subjective de la langue pour un sujet humain, au sein des discours qui lui pré-existent : c'est la façon dont un humain tire son épingle du jeu de la culture, par sa singularité, sans se dissocier de la communauté à laquelle il appartient ; la façon dont il produit sa propre *énonciation*.

Accès au langage et à l'intersubjectivité vont de pair. Le premier est le moyen du second, mais si l'intersubjectivité est révélée par le sentiment profond (« l'évidence ») que « soi et l'autre, ça fait deux ! », l'accès au langage n'est possible que dans l'intersubjectivité, où doit se mettre en place un *entre-deux*. Encore ici, on constate à quel point le bébé est « chargé » de paradoxes, ou de paradoxalité, en son fonctionnement. Car, sur le plan de son « équipement » neuro-cognitif, le bébé opère très tôt (à la naissance, en tout cas, ou quelques heures après…) des différenciations, cependant qu'il est dans une grande indifférenciation primitive sur le plan de l'identité, et surtout sur le plan des émotions et des rudiments de sa vie fantasmatique…

Il nous semble, par exemple, que la description des « tétées » par D. Meltzer comme un temps d'« attraction consensuelle maximum » évoque bien ce

processus puisque, selon cet auteur, lors de la tétée, le bébé aurait transitoirement le ressenti que les différentes perceptions sensitivo-sensorielles issues de sa mère (son odeur, son image visuelle, le goût de son lait, sa chaleur, sa qualité tactile, son portage...) ne sont pas indépendantes les unes des autres, c'est-à-dire ne sont pas clivées ou « démantelées » selon les différentes lignes de sa sensorialité personnelle (celle du bébé), mais au contraire qu'elles sont « mantelées » temporairement, le temps de la tétée, et dans ses conditions, le bébé aurait accès au vécu ponctuel qu'il y a bel et bien une ébauche d'un autre à l'extérieur de lui, véritable pré-objet qui signe l'existence d'un temps d'intersubjectivité primaire. Après la tétée, ce vécu de sensations mantelées s'estompe à nouveau, le démantèlement redevient prédominant, et de tétée en tétée, le bébé va ensuite travailler et retravailler cette oscillation entre mantèlement et démantèlement pour, finalement, réussir à faire prévaloir le mantèlement et donc la possibilité d'accès à une intersubjectivité désormais stabilisée. (Golse, 2006)

Cet extrait du livre de Bernard Golse, *L'Etre-bébé*, est extrêmement important. Il y est explicité le fait étonnant que l'unité du moi se forme dans les allers-retours de l'enfant démantelé à l'enfant mantelé par sa proximité même avec sa mère (autre paradoxe !). L'écart entre soi et autrui fondateur de l'intersubjectivité se fonde sur la proximité bébé-mère. Pour le dire de manière plus audacieuse, le bébé prend conscience qu'il a affaire à Une mère, et non des morceaux épars de mère(s), dans son rapprochement corporel avec elle. C'est donc cette proximité qui devient la « matrice » (le négatif au sens photographique) du *processus de séparation-individuation* (Mahler) du bébé. Ce processus est le creuset des *phénomènes transitionnels* (Winnicott) qui fondent l'accès

au symbolique, donc au langage. Au sein de ces phénomènes, le bébé n'en est plus à être apaisé par la voix-porteuse-de-sens de sa mère, il accède au langage verbal, pour lui (aussi).

Un tiers s'est donc institué entre le bébé et sa mère, ou plutôt, *de la tiercéïté*. La « personnification » du tiers viendra avec (ou est là avant, probablement : est là avant, de fait, et s'annonce au bébé à travers la mère et en lui-même : en ce sens, le « père » est un processus !).

Pour finir, soulignons que la voix de la mère est porteuse d'affect et de sens, de musique et de sens : elle porte l'enfant vers la signification et le monde, étayant sa différenciation. Cet extrait d'un texte de Claude Lévi-Strauss en fait une heureuse synthèse :

> *Sans doute la musique parle-t-elle aussi mais ce ne peut être qu'à raison de son rapport négatif à la langue et parce qu'en se séparant d'elle, la musique a conservé l'emprunte en creux de sa structure formelle et de sa fonction sémiotique : il ne saurait y avoir de musique sans langage qui lui préexiste et dont elle continue de dépendre, si l'on peut dire, comme une appartenance privative. La musique, c'est le langage moins le sens ; dès lors on comprend que l'auditeur, qui est d'abord un sujet parlant, se sente irrésistiblement poussé à suppléer ce sens absent comme l'amputé attribuant au membre disparu les sensations qu'il éprouve et qui ont leur siège dans le moignon.*

On comprend très bien là, que celle qui nous touchait avant même que la signification de sa langue nous soit accessible, notre mère, le faisait par la musique de sa voix. Musique de la voix, affects, représentations et énoncés sont donc indissociablement liés ; mais surtout c'est par sa dimension affective qui nous touche d'abord, que nous sommes sollicités à lui donner du sens, la « comprendre » (prendre avec), comme l'auditeur de l'opéra, d'abord saisi,

ému, par la musique, la voix et sa tessiture, ensuite aiguillonné par le sens : qu’est-ce que veut dire cet opéra… que dit la cantatrice, que dit le chanteur ?

C’est donc *le manque* (de sens de cette voix) qui suscite chez le bébé, pour ne pas perdre contact avec elles (la voix + la mère), le *désir* de « *lalangue* » (néologisme de Lacan pour la langue dans la bouche de la mère). *Or, justement, les autistes montrent des difficultés immenses avec le langage.* On peut faire cependant l’hypothèse, pour ceux qui y accèdent, parfois apparemment brusquement (apparemment seulement), qu’ils auraient fait un détour, se détournant de lalangue trop « chaude » émotionnellement de la mère, pour accéder directement à la langue… C’est l’impression que donnent certains autistes dits de haut niveau. Le langage semble avoir été traité d’abord indépendamment de tout ce à quoi il est lié chez d’autres, puis tardivement seulement synthétisé, donc, au prix d’efforts très importants, d’ordre « strictement » langagiers, si c’est possible.

8. Synthèse psychodynamique issu des travaux de Axline et de Lebovici

Jean-Claude Maleval a souligné récemment ce que peut être une approche psychanalytique de l’autisme, et surtout des autistes. Il s’est référé à ce qu’elle a d’ouvert sur les dispositions spécifiques des autistes, et sur la visée d’un gain, pour eux, en indépendance (Maleval, *Écoutez les autistes*, Paris, Navarin, 2012). Il évoque aussi rapidement les travaux de la psychologue roggérienne Axline avec un enfant autiste, Dibs, travaux totalement oubliés aujourd’hui. Mais Maleval ne souligne pas la proximité entre les travaux d’Axline et ceux de Serge Lebovici sur l’énaction métaphorisante dans le travail thérapeutique avec les très jeunes enfants et leurs parents. Peut-être faut-il y voir les traces d’une vieille guerre entre psychanalystes dits

« lacaniens » et d’autres psychanalystes… L’autisme a cette étrange capacité à réveiller les querelles… Peu importe, voici ce qu’écrit Maleval :

> *La psychanalyse du XXIe siècle n’est pas la caricature combattue par Autisme France. La plupart de ses détracteurs ignor(ent) que certains psychanalystes (encore minoritaires sur ce point, certes) considèr(ent) que l’autisme n’est pas une psychose, qu’à l’encontre de l’opinion de Francès Tustin l’objet autistique peut servir d’appui précieux pour la cure, que les interprétations signifiantes ou œdipienne sont à proscrire* […] *Que reste-t-il alors de la pratique psychanalytique ? Pour l’essentiel, la capacité à accompagner le sujet dans ses inventions originales pour parer à son angoisse. (Maleval, 2012)*

Maleval rappelle que l’immuabilité comme l’accrochage à un objet autistique sont des opportunités à saisir sur le plan clinique, plutôt qu’à combattre en postulant que l’enfant autiste devait se normaliser. Les témoignages *a posteriori* des autistes dits de haut niveau ont montré tout l’intérêt de leurs objets autistiques, et que ces derniers ont servi de base au développement de leur créativité, surtout quand leurs parents, et tout particulièrement leurs mères, ont su ne pas les en séparer mais plutôt les accompagner dans ses « relations » spéciales avec leurs centres d’intérêts fascinants, transformés ainsi peu à peu, à force de patience et d’empathie, en objets de créativité. Ce qui définit la psychanalyse contemporaine n’est-il pas l’accueil du « site de l’étranger » (Fédida, *Le Site de l’étranger*, Paris, PUF, 1995, 2009) ? Inverser l’attitude soignante et faire une place dans sa propre « cavité primitive » de thérapeute, afin d’en faire la « matrice active » métaphorisante d’un *processus empathisant* pour l’enfant autiste serait une autre démarche thérapeutique.

C’est l’apport de Serge Lebovici qu’il a développé autour d’un concept clé : *l’énaction métaphorisante*. Virginia Axline (Axline, *Dibs*, Paris, Flammarion, 1967) a montré qu’en laissant venir à elle l’enfant autiste qu’elle prit en charge, s’interdisant de lui asséner des interprétations effractantes, s’interdisant de vouloir lui imposer une ligne de développement, elle lui permit d’utiliser sa créativité à lui, en sa présence à elle, ne rebondissant que sur les moments féconds où elle se sentait particulièrement identifiée à lui (énaction). Lebovici complète cette démarche non-directive (Rogers) par la métaphorisation. Il ne s’agit pas de produire une métaphore, de dire quelque chose d’analogique en guise d’interprétation des supposés mouvements inconscients (Mélanie Klein), mais de produire une situation favorisant la mise en sens, s’appuyant sur l’empathie du thérapeute. Nous renvoyons ici à l’ouvrage posthume de Serge Lebovici, *Le Bébé, le psychanalyste et la métaphore*, Paris, O. Jacob, 2010.

On voit bien que *l’empathie* est au centre des préoccupations épistémologiques actuelles. Les recherches en sciences cognitives, la psychanalyse, les neurosciences, et même l’éthologie, travaillent sur cette notion, due au philosophe du XIXe siècle Theodor Lipps. Elle est sans doute un point de ralliement, mais au-delà, c’est un point de conjonction entre ces approches théoriques et la clinique, et même tout simplement la rencontre avec les autistes, et même leurs désirs.

Nous avons été frappé, il y a quelques années, par l’intervention d’un adolescent autiste dans une émission de télévision de grande écoute. Les spécialistes invités venaient d’expliquer que les autistes n’éprouvent pas d’émotions, un court documentaire montrant ce jeune garçon dans sa vie quotidienne et une voix off en présentant même les « preuves » de visu. Se tournant vers le père de l’adolescent, l’animateur lui demanda s’il était vivable d’avoir un fils si peu gratifiant… Soudain, le jeune

homme prit la parole et dit « Papa, je veux que tu saches que je t’aime ! », débordé d’émotion !

Les travaux des cognitivistes nous montrent l’inattendu potentiel cognitif, certes spécifique, des autistes. Les neurosciences nous en montreront vraisemblablement les causes un jour. Les psychanalystes nous montrent qu’une démarche d’accompagnement qui laisse place entière à la créativité de la co-pensée (mère-enfant, enfant-thérapeute, etc.) peut se révéler plus juste qu’une démarche éducative même centrée sur les processus cognitifs (dangers de la rééducation). Avant tout, il faudrait permettre aux mères (et à leurs conjoints, à la fratrie, etc., mais les mères sont concernées au premier chef) de ne pas se « détacher » (Frith) par des défenses trop rigides (Soulé) face à l’autisme de leur enfant et de conserver leurs capacités à s’identifier à leurs sentiments et à leur créativité… à réchauffer ces enfants venus du froid…

Conclusions provisoires

Il est bien difficile de conclure sur ce XXe siècle. Retenons qu’il n’a pas été le siècle de l’Inconscient prévu par Bergson, comme il n’a pas été le siècle des progrès civilisationnels attendus par Freud avant 1914. Mais il est clair qu’il fut le siècle non pas de la mais des psychologies. Une certaine reconnaissance de l’existence et de la dimension considérable de la vie psychique humaine, même si elle a continué d’être niée, voire bafouée, a pu prendre une place, une certaine place, insuffisante parce qu’elle suscite beaucoup de défenses et ne peut s’épanouir que dans la liberté désintéressée. Or, ce n’est pas l’apanage de l’extension mondialisante de l’Occidentalisme.

Ce qui apparaît bien au XXe siècle, c’est que ce cœur de l’existence humaine vivante est toujours menacé de scientisme. Même en 2020, certaines publications sur Freud montrent une telle désincarnation de son œuvre et de son parcours clinique, que c’en est inquiétant. C’est inquiétant parce que ce ne sont plus des psychologues qui

s'intéressent à leur propre histoire. De même que les querelles d'école ont été fructueuses en un temps (les années 60 et 70, peut-être 80), elles ont cédé la place à une phobie de la polémique à la fin du XXe siècle. Voyons si le XXIe est en passe de retrouver ou de redonner vie à la pensée psychologique.

VIII. La Psychologie exportée

Caractéristique du XXe siècle est cette exportation de la psychologie à d'autres domaines, des champs connexes comme la pédagogie ou le domaine judiciaire. Cette exportation ne détermine pas, à notre avis, la fondation de nouvelles « branches » de la psychologie, mais traduit plutôt des incursions ou des utilisations de la discipline, selon ses spécialités (clinique, expérimentale, psychanalytique, cognitiviste, sociale, etc.) dans des champs culturels spécifiques.

1. Psychologie de l'éducation et de la pédagogie

Elle est ancienne et s'inscrit dans le mouvement initié par Locke (1693) puis par Rousseau (1762). Elle prendra ensuite appui sur les travaux des psychologues du développement : Claparède, Piaget, Vygotski et Wallon, essentiellement. Le champ est vaste et force est de constater que cependant que des psychologues aussi importants que ceux-ci, dans le domaine du développement, ont développé des modèles extrêmement précis et sophistiqués, les systèmes éducatifs ne s'en sont pas inspiré de manière homogène : beaucoup dans les pays scandinaves et anglo-saxons, peu dans les pays latins. La France n'est pas en proue à cet égard. C'est surtout dans le domaine de l'éducation corporelle que l'École s'est intéressée à l'introduction de la psychologie dans les

processus d’apprentissage des enfants et des adolescents. Le simple fait que la « didactique » soit enseignée en lieu et place d’une psychopédagogie, dans les programmes de Master d’enseignement est plus que significatif. Cependant, ce dont témoignent souvent les enseignants, est leur carence en formation psychologique. On se demande comment concevoir et réaliser une pédagogie sans connaître la dimension de fonctionnement de l’esprit humain, de la dimension affective et sociale de son être.

Les échanges réciproques entre ces théoriciens et des praticiens comme Célestin Freinet ou des autodidactes du domaine comme Maria Montessori, caractérisent cependant la psychologie de l’éducation. De plus, l’introduction, dans les Écoles Normales d’Instituteurs, de professeurs de philosophie de l’enseignement secondaire pour enseigner la pédagogie, concrétisera (jusqu’à leur fermeture) l’introduction de la psychologie du développement dans la pédagogie de l’enseignement maternel et élémentaire tout du moins. Mais, il faut préciser que l’absence de cette introduction dans la formation initiale des enseignants du secondaire demeure une spécificité française étonnante. Espérons que l’unification très récente (2017) des « psychologues scolaires » (primaire) et des « conseillers d’orientation-psychologues » (secondaire) dans le corps des psychologues de l’Éducation Nationale, avec un concours recrutant des psychologues titulaires du titre de Psychologue (rappelons que celui-ci est un titre protégé par la Loi depuis seulement 1985 et exige le minimum d’un Master 2 avec tout le cursus en Psychologie), permettra une meilleure prise en considération de la dimension psychologique des enfants et des adolescents que sont avant tout les élèves. Mais il est un domaine du professorat du secondaire qui fait exception, et où la psychologie participa même à l’élaboration de cette discipline : l’Éducation physique et sportive (EPS).

2. Psychologie de l’éducation physique et du sport

C’est encore Locke (1693) qui est novateur, en introduisant le premier, non pas le vocable d’éducation physique (Vigarello, 1975), mais la recommandation d’une éducation corporelle pour le développement harmonieux global des enfants. Tout venant des sens et rien n’étant inné, pour Locke, une éducation du corps s’impose pour lui d’elle-même, sans isoler une éducation corporelle du reste. Il prépare ainsi Rousseau. Mais si le XVIIIe siècle voit doucement apparaître des jeux sportifs comme la pelote, le jeu de paume, et certains défis-spectacles de chevaux, ou encore la chasse, l’éducation physique devient le viatique d’une éducation psychologique normale comme pathologique-rééducative. Ainsi, Guts Muths (1759-1839), considéré comme le père de la gymnastique allemande, pense que celle-ci est bonne pour l’enfant, car elle « met son corps à disposition de son âme, lui apprend, comme le voulait Rousseau, à obéir » (cité par Ulmann, 1971) ; si le suédois Per Henrich Ling (1779-1839) fonde ce qui deviendra la Gymnastique Suédoise, sensée participer d’une éducation permanente du corps comme de l’esprit ; si le colonel espagnol Amoros (1769-1848) rallié à la cause napoléonienne en France fonde une Gymnastique dont les principes sont explicités dans son ouvrage *Manuel d’éducation physique, gymnastique et moral* (1830) ; et tous trois se réclamant d’une approche scientifique psychologique autant que physiologique (« Science raisonnée de nos mouvements et de leurs rapports avec nos sens, nos mœurs et le développement de toutes nos facultés », Amoros, 1830) ; c’est la seconde moitié du XXe siècle qui verra la psychologie devenir l’une des principales sciences inspiratrices de l’Éducation physique, conçue comme formatrice de tous les enfants et adolescents. Ce sont les enseignants d’éducation physique

eux-mêmes qui sont les acteurs de cette introduction, notamment par la voie d'une montée en gamme de la formation à ce métier, dans les CREPS (Centre Régionaux d'Éducation Physique), les UER-EPS des Universités (actuels Facultés des Sports) et les Institut national du Sport et École normale d'EPS (aujourd'hui réunis à L'INSEP : Institut national du Sport et de l'EP). On doit retenir Jean Le Boulch, devenu médecin, qui s'intéresse à la « psychosynétique » dès sa thèse de médecine (Le Boulch, 1960). Cette méthode s'appuie sur une psychologie unitaire de la personne où l'amélioration de la connaissance globale et l'acceptation de soi, l'autonomisation et l'accès à la responsabilité sociale sont les axes du programme pédagogique. Il a introduit les Sciences Humaines dans l'Éducation Physique.

Avec plus de pertinence encore, Pierre Parlebas propose de caractériser l'Éducation Physique par le recours à la notion de « psychomotricité » (Parlebas, 1976). Il faut noter que le métier de Psychomotricien n'existe pas encore sous ce même nom, on parle encore de Psychorééducateur, créé en 1974. Celui de Psychomotricien le remplace en 1985. Le concept de *psychomotricité* avait été initié en Allemagne, au milieu du XIXe siècle, par le psychiatre Wilhelm Griesinger. Mais l'idée d'une « rééducation psychomotrice » apparaît en France à la fin des années 1940, sous l'impulsion du psychiatre basque émigré en France Julian de Ajuriaguerra, qui occupera plus tard une chaire de Neuropsychologie du développement au Collège de France (après un long passage à Genève). Parlebas s'intéresse à la dimension ludique des activités de l'enfant, s'inspirant de la notion plus psychologique qu'elle ne l'indique de « sociomotricité » proposée par Lebovici, Diatkine et Kestemberg (1958). En effet, pour Parlebas, deux niveaux d'observation de la sociomotricité cohabitent simultanément : celui du groupe et celui de chaque individu dans le groupe de jeu. Il introduit les notions de champ de

Lewin et de sociométrie de Moreno. Il est également intéressé par les usages sociaux du corps, dans une acception proche de celle de Mauss (1934). Un certain nombre de professeurs d'Éducation physique ayant complété leur formation par la médecine, la psychologie, la sociologie, la philosophie ou l'histoire, enseignants-chercheurs dans les UER-EPS vont introduire de manière durable la psychologie dans la formation initiale des professeurs d'EPS des collèges et des lycées. Tant et si bien que « l'amélioration des qualités physiques et des rapports à autrui » et que « l'éducation des éléments psychologiques et sociologiques de la conduite » font partie du programme officiel de l'Éducation physique et sportive dans l'Éducation nationale dès 1967 (Thomas, 1977). On constate que l'influence d'un certain nombre de penseurs, et bien sûr de leurs conceptions, fait le fonds de cette formation : Piaget et Wallon en tête. Ces deux auteurs sont particulièrement prisés par les pédagogues en général parce qu'ils ont établi une progressivité du développement psychologique de l'enfant et de l'adolescent fondée sur le paradigme des *stades*, ce qui permet une certaine superposition avec les progressions pédagogiques et s'accorde pleinement avec l'organisation scolaire qui régna jusqu'à il y a peu (car elle change progressivement) par tranches d'âge. À tel âge, tel stade, et telle classe scolaire. On s'adapte. Il serait injuste de croire que ce système est simpliste, et surtout d'en nier l'efficience. On est frappé aujourd'hui par la baisse de la qualité des enseignements et leur forte corrélation avec la disparition de ce système d'équation : stade = âge = classe. Car on ne peut attendre la même chose de deux enfants d'âges différents, en effet, sur le plan physique comme sur les plans psychologique et social. L'esprit de l'Éducation Physique de ses fondateurs se retrouve dans la formule d'Henri Wallon « Les préludes psychomoteurs de la pensée », qui titre la deuxième partie de son dernier ouvrage *De l'Acte à la Pensée* (1970).

Pour la Psychologie du Sport, entendue comme activité de la performance, en revanche, les inspirations psychologiques ne sont pas les mêmes, même si les pionniers de l'Éducation Physique y ont, pour certains, joué un rôle. Ce sont plutôt les psychologues qui se sont intéressés aux situations extrêmes, qui les ont inspirés. Les aspects techniques (et donc physiques) et technologiques du sport de haut niveau, ainsi qu'une idéalisation du corps en sa dimension narcissique, n'ont pas vraiment favorisé les passerelles avec l'Éducation physique. Si Georges Rioux, Raymond Chappuis et Raymond Thomas, tous trois professeurs d'EPS devenus universitaires, proposent une unité « humaniste » de la Psychologie du sport, orientée autant par l'épanouissement du sujet que par la performance, il semble que les antinomies soient trop importantes. Georges Rioux fonde cependant la Société française de psychologie du sport et de l'éducation corporelle, qui participe au début des années soixante-dix à la fondation d'une Psychologie du sport que se veut une branche spécifique de la Psychologie. Mais la Psychologie du sport devient spécifiquement une psychologie de la performance sportive dès les années quatre-vingt, comme la psychologie se dilue rapidement dans le nouveau cursus universitaire des Sciences et Techniques des activités physiques et sportives (STAPS : le terme « éducation » a disparu), qui témoigne d'une volonté d'autonomisation et de prétention scientifique, qui n'a rien d'étonnant dans le payas d'Auguste Comte. Mais la Psychologie du sport française ne fait que s'intégrer ainsi à l'esprit de l'International Society of Sports Psychology. Mais cette psychologie orientée vers la performance sportive a su, jusque dans les années 90, à la fois trouver des modèles plus divers que ceux de la psychologie de l'Éducation physique, et des pratiques plus diverses également. La raison en est l'introduction directe de psychologues de premier métier et non professeurs d'Éducation physique,

dans le champ du sport de haut niveau, comme fut l'introduction des médecins dans le même champ. Mais l'arrivée des titulaires d'un doctorat STAPS avec une valence en psychologie a changé plus récemment la donne (et il n'est pas sûr que la performance y ait gagné, d'où un paysage différent dans les autres nations). Arrêtons-nous cependant sur la période intermédiaire des années 80 et ses prolongements dans les années 90.

L'apport d'un psychologue comme Jean Rivolier, spécialiste des situations extrêmes, conseiller pour les missions polaires françaises en Terre Adélie et de la psychologie aérospatiale, a été très importante, sous l'angle de la théorie psychosomatique du stress. Car, ce qui différencie le sport de haut niveau de la pratique sportive même intensive par des personnes expérimentées, c'est, entre autres, la question du dépassement des seuils de stress, de tous les stress, qui entraîne des lésions physiques, des carences physiologiques comme des troubles psychiques plus ou moins durable, souvent pendant le déroulement même des épreuves (voire à l'entraînement, ce qui est plus rare). Cette spécificité est plus souvent la véritable cause du dopage que la recherche de performance elle-même (Rizet, 1997). Les conséquences psychologiques des modifications de seuil des constantes biologiques comme, à l'inverse, les décompensations psychosomatiques, parfois sérieuses, des sportifs de haut niveau s'apparentent à celles des autres professionnels de l'extrême (Rivolier, 1992). La question des groupes est également extrêmement délicate en sport de haut niveau, qu'il s'agisse des collectifs de jeu dans les sports collectifs ou des dimensions institutionnelles dans d'autres sport (quadrilatère athlète – entraîneurs – dirigeants – public). Un psychologue comme Marc Lévêque, d'abord en football puis pour la voile olympique (il a accompagné pendant huit année l'Équipe de France olympique : de 1985 à 1992 et son rôle a été reconnu comme particulièrement efficace

durant ces olympiades où la France a obtenu quatre médailles d’or dans cette discipline). Contrairement à l’influence de Rivolier, et aux orientations les plus courantes, Lévêque est un psychologue clinicien d’orientation psychanalytique. Il écrit : « Cet ancrage théorique conduit le clinicien à se positionner en décalage par rapport à l’essentiel des travaux concernant le stress ; sans pour autant nier les mécanismes des régulations physiologiques et hormonales ou encore des procédures de contrôle cognitif ou comportemental bien établies à ce jour, son approche le conduit à valoriser les causalités subjectives et les interactions relationnelles. Son analyse bascule du côté des représentations affectives, du souvenir, du fantasme ou encore du jeu combiné des imaginaires entre personnes proches : la signification vécue devient facteur prépondérant d’explication des troubles ressentis » (Lévêque, 1995, p. 92). Le travail, clinique, du psychologue clinicien du sport s’organise ainsi selon quatre axes : l’accompagnement de l’athlète, la vie extra-sportive des athlètes d’une même équipe, l’aide affective aux entraîneurs et la régulation institutionnelle (le quadrilatère plus les familles). Au-delà de l’aide relative aux déterminants affectifs des conduites des athlètes, la préparation de longue haleine (quatre ans) aux jeux olympiques, comporte une dimension très spéciale d’éloignement plus ou moins important (jeux de Séoul et de Barcelone, en l’occurrence) et une ambiance très pesante sur le plan des enjeux conscients et inconscients, individuels, groupaux et nationaux. La seule approche de soutien aux processus cognitifs ou à la dimension du stress pendant les épreuves (que les entraîneurs d’aujourd’hui connaissent bien), s’avère très insuffisante. Le travail de psychologue nécessite d’assumer et de maintenir une position symbolique et psychique de tiercéïté qui nécessite, de plus, une solide formation clinique préalable, seulement accessible aux psychologues de métier. Dans le même sport,

la sollicitation par l’Australien John Bertrand, dans la préparation à l’America’s Cup de 1983, de Laurie Hayden, psychologue du sport, pour son équipage (rappelons-le, vainqueur de 132 ans de domination absolue par les USA), au départ seulement embauché pour la sélection des équipiers ; s’est transformé en un suivi clinique jusqu’aux épreuves finales, sur un mode proche de celui qu’a mis en place et modélisé Marc Lévêque (Bertrand, 1985). On trouvera une intéressante réflexion psychanalytique qui émane davantage de l’épistémologie que de la psychologie « appliquée » (bien que ce terme soit en réalité peu approprié, puisqu’il s’agit plutôt de l’application des situations sportives à la psychologie) dans l’ouvrage de Brousse, Labridy, Terrisse et Sauret (1997).

On peut donc conclure à une psychologie du sport orientée vers la stricte performance et une psychologie des sportifs et de leur environnement. Cette partition se retrouve dans un autre champ, celui du travail.

3. Psychologie du travail

La Psychologie du travail se confond parfois avec l’Ergonomie. Cependant, affirmer la dimension psychique de l’activité de travail en tant qu’activité spécifique de l’espèce humaine, va bien au-delà des études de poste et de l’adaptation d’un « acteur » à son travail. Disons-le d’emblée, la psychologie du travail pose une question éthique incontournable : à qui sert-elle ? Parfois appelée « psychologie industrielle », elle peut tout à fait être conçue comme une psychologie au service de la productivité, dans le contexte libéral-capitaliste post-industriel (en réalité) actuel. Il est vrai que ce vocable est tombé en désuétude. Si l’on en croit les diverses moutures (pas toujours très heureuses) des codes de déontologie des psychologues, ces derniers ne doivent pas mettre leur discipline au service d’un quelconque demandeur tiers, autre que le sujet lui-même. Mais, comme en psychologie du sport, le haut niveau

étant devenu professionnel ou équivalent, la participation du psychologue à la performance du sujet ne peut être écartée ; c'est pourquoi le psychologue du travail navigue sur une crête étroite et périlleuse qui lui rend parfois la tâche au mieux ingrate, au pire impossible. Nous n'allons pas nous étendre sur la question, mais prendre plutôt comme point de départ la dimension psychique du travail, et par conséquent ce que cette activité implique psychiquement.

On a souvent déploré les effets délétères du travail pour les sujets qui l'exercent (Dejours, 1980). Mais il s'avère que l'on a depuis largement prouvé que ce n'est pas le travail en lui-même qui est délétère, mais plutôt son organisation, voire la précarité qu'on y trouve. Un détour s'avère ici nécessaire pour définir une activité humaine psychiquement très engageante. Le travail est une activité qui se repère dans l'écart qui sépare une consigne d'exécution de ce que le sujet, homme ou femme de métier, qui s'y atèle, sait ce qui doit être réellement accompli. D'où l'identification d'un « réel du travail » par le psychiatre et psychanalyste Christophe Dejours dès 1980. Ce dernier, pour en rendre compte, a fondé une discipline à part entière, la Psychodynamique du travail, héritière selon lui de l'ergonomie et de la psychanalyse, disons plutôt au carrefour. Le travail n'est en tout cas pas superposable à l'emploi. Le travail peut être scolaire ou bénévole, par exemple. Il est une activité humaine qui engage l'identité dans son ensemble, selon un mode moniste, psychosomatique, psychique et corporelle. Ce n'est pas un hasard si Christophe Dejours est psychosomaticien. Si l'on reprend ce que c'est que le réel du travail, nous remarquons que le concepteur, le prescripteur et l'exécutant, ne sont pas la même personne. Par exemple, l'architecte fait des plans, le chef de chantier donne des consigne et l'ouvrier exécute. Mais, le maçon seul sait comment faire le béton par temps de pluie et doit même

ruser (voire parfois tricher) pour que le béton se fasse aujourd'hui parce que c'est la consigne, c'est l'ordre. De même, l'infirmière seule sait comment piquer la veine de telle patiente âgée diabétique, alors que sa stagiaire l'ignore, au même titre d'ailleurs que le médecin qui a prescrit la prise de sang ou l'injection. Ce sont là autant de « savoir-faire discrets » (Molinier, 2007) qui caractérisent le dépôt de soi dans le champ du travail et dans la transmission de ce qui n'est pas appris à l'école, dans les écoles professionnelles. La dimension de participation de l'activité de travail à la construction permanente de l'identité nous apparaît donc ici, grâce à la Psychodynamique du travail, qui réalise, d'une certaine manière, le rêve de certains de voir se rejoindre la dimension psychique individuelle et la dimension plus sociologique des activités collectives (une certaine psychanalyse et une certaine analyse marxiste du travail) (Turkle, 1978). La dimension non plus négativante, mais de subversion dite « libidinale » par Dejours, de l'activité de travail, en tant qu'elle relève de la pulsion de vie, que l'on y constate, est par conséquent plutôt favorable à l'épanouissement du sujet. Le travail est donc passé de la souffrance au plaisir, voire à la subjectivation. Mais c'est à certaines conditions. Celles-ci relèvent notamment des caractéristiques de la reconnaissance, la notion étant une extension de celle que Paul Ricœur donne au mot (Ricœur, 2004). Le travail permet de procurer deux niveaux de reconnaissance : jugement de beauté et jugement d'utilité, ou hélas de ne pas en disposer. L'exemple du travail infirmier nous semble éloquent. Le jugement de beauté est intrinsèque aux gens de métier : dans les collectifs de travail et de coopération horizontaux, ce type de reconnaissance qui fait que l'on se dit « Beau travail ! », ne peut être que celui des consœurs, seules aptes à reconnaître la façon (de « façonner ») de l'autre (ainsi du maçon qui seul peut reconnaître le grain du béton de son

collègue, ce que ne peut l'architecte). Le jugement d'utilité est extrinsèque : celui de la hiérarchie et celui du grand public. Chacun s'entendra à reconnaître que le travail des infirmières est nécessaire et le grand public plébiscite ce corps de métier, comme celui des pompiers, par exemple. En revanche, la hiérarchie, elle, ne participe pas d'une rémunération des infirmières à la hauteur de la nécessité de leur travail, ni ne respecte les difficiles contraintes de ce métier (retenues au dernier moment, heures supplémentaires imposées parce qu'acceptées par les infirmières elles-mêmes par dévouement).

Il existe un autre domaine où la psychodynamique du travail a contribué à un apport majeur, celui de la compréhension des stratégies collectives de défense, car ces dernières contribuent parfois paradoxalement à des prises de risque importantes dans le travail (Rizet, Torrente, 1998). L'exemple des prises de risque au travail, comme celui des ouvriers du bâtiment, qui montent sur les échafaudages sans casque, est une défense de l'ordre du déni partagé, au sein du groupe, afin de lutter contre une angoisse de mort suscitée par le réel danger encouru, du côté de la virilité prise comme attente sociale à l'égard des hommes. La Psychodynamique du travail a également contribué à soutenir la recherche sur le genre en situation de travail, d'où les travaux de Pascale Molinier en la matière (Molinier, 2006, 2009). Partie des caractéristiques parfois paradoxales que révèle le travail dans le travail des femmes (misogynie des femmes envers les femmes, par exemple), avec un intérêt prononcé pour la question du « care », c'est-à-dire du « prendre soin », dévolu aux femmes plutôt qu'aux hommes, ces recherches rejoignent les études féministes, pour lesquelles la question du travail est évidemment cruciale.

4. Psychologie de l'expertise légale

L’ambiguïté même d’une psychologie participant à la question criminelle est dénoncée par Canguilhem (1954) puis par Foucault (1975) : pour le premier, la psychologie ne doit pas glisser vers la Seine, en direction de l’Infirmerie Psychiatrique de la Préfecture de Police (IPP), et pour le second, la psychologie est enrôlée dans le panoptique carcéral afin d’observer le comportement des criminels, ce à quoi ce « dispositif » sert aussi bien qu’à écarter les délinquants du reste de la société. Il est en effet prudent de mettre en garde contre ces réels abus de l’usage de la psychologie, comme de la psychiatrie, en tant que participant potentiellement à la coercition, voire au totalitarisme. Les exemples historiques ne manquent hélas pas. On peut donner trop facilement des exemples. Nous pensons à l’affaire « Cameron », du nom du psychiatre Ewen Cameron qui collabora avec la CIA depuis l’Institut Alla Memorial de l’hôpital Royal Victoria de Montréal, avec des expérimentations de manipulation mentale (appelées dans le grand public « lavages de cerveaux »), de 1956 à 1963. Homme paradoxal s’il en fut, Cameron avait créé en ce lieu l’un des premiers hôpitaux de jour psychiatrique au monde, service ouvert très novateur au début des années cinquante. Mais les sirènes de la « préfecture », comme le disait Canguilhem ont tôt fait de chanter à ses oreilles. On connaît ce que fut la psychiatrie nazie et l’extermination des malades mentaux, bien avant la Seconde Guerre mondiale. On sait aussi que l’appareil politique communiste des anciens Pays de l’Est a largement participé à l’épuration totalitaire. Le Professeur Serban Ionescu (ancien professeur de psychopathologie des Universités du Québec à Trois Rivières, Paris-Descartes et Paris-Saint-Denis) nous confiait il y a quelques années que sa fuite de la Roumanie communiste de était directement liée à un choix : soit collaborer comme psychiatre et psychologue, soit s’enfuir. Il s’enfuit, quoi qu’il lui en coûtât.

Cependant, il faut bien reconnaître l'utilité de l'expertise psychologique judiciaire, même s'il faut en dénoncer les impasses (Rizet, 2005). L'enjeu est double : il s'agit de protéger la qualité d'être humain à un sujet, tut-il criminel, ce qui est quand même l'apport de l'humanisme de Montaigne, puis celui des Lumières (françaises en particulier) ; mais il s'agit aussi, par une rencontre singulière, d'inscrire dans le champ des possibles, celui du symbolique, l'opportunité pour l'auteur d'un acte délictueux ou criminel, la réintroduction de son ou de ses actes, dans son évolution psychique et son histoire subjective. Ceci étant dit, pour les agresseurs, l'expertise psychologique judiciaire vaut également pour les victimes, pour lesquelles la reconnaissance de l'impact psychique de ce qu'ils ont subi est non seulement nécessaire sur le plan éthique, mais contributive à l'inscription, pour eux aussi, de cet événement dans leur évolution psychique et leur histoire subjective (Levalet, Rizet, 2018).

À un autre niveau, la psychologie légale, notamment sous son angle de psycho-criminologie, peut rendre un service non négligeable, soit dans le domaine pratique soit dans le domaine de la recherche et donc de la connaissance. Outre le fait qu'une meilleure connaissance des processus psychiques (la plupart du temps archaïques) en jeu dans les mises en acte criminelles (Rizet, 2018d), et plus largement dans toutes les mises en acte, nous renseigne sur les dimensions les plus obscures de la vie psychique, celle qui réside et demeure refoulée en deçà des interdits fondamentaux normalement intériorisés dans le développement, cette meilleure connaissance est susceptible d'enrichir ceux qui ont à faire quotidiennement avec les criminels. Nous pensons à cet égard que le profilage des criminels les plus dangereux, de ceux qui pratiquent des enlèvements d'enfants, des terroristes déclarés ou non, permettrait d'éviter nombre de tragédies. On peut s'étonner, et l'on devrait s'indigner que la

psychologie criminelle ne soit pas systématiquement enseignée aux professionnels de la police, aux juristes, aux conseillers d'insertion et de probation, et davantage qu'en quelques conférences. Le refus d'admettre la criminologie comme discipline universitaire à part entière (où la psycho-criminologie aurait toute sa place), archaïsme français, sans reconnaissance du Conseil National des Université, peut surprendre. Saluons des initiatives comme la création d'un diplôme d'université à l'Université de Bordeaux en 2020 par le Professeur Grégory Michel, psychologue clinicien, professeur de psychopathologie. La mauvaise compréhension par les magistrats, des expertises psychologiques, peut avoir des conséquences graves, y compris dans la mauvaise évaluation du potentiel criminel (Rizet, 2018[e]).

---

1. Nous mettons en garde ici contre la confusion possible entre Gestaltpsychologie et gestalt-therapy, la première et la seconde n'ayant qu'un rapport d'opposition radicale. Comme souvent, des prétendues thérapies usurpent une terminologie afin de profiter de la publicité déjà faite au nom d'emprunt. La Gestaltpsychologie est une véritable théorie fondée sur une épistémologie très sérieuse, holistique, du sujet humain.
2. Évidemment à aucun moment ces troubles sont considérés en tant qu'entité à part entière : ils font partie d'un ensemble dans le processus de la pathologie de la patiente.
3. Chez Binswanger, « spirituellement » signifie « autrement que sensoriellement ».
4. Nous avons en partie retraduit ce passage.
5. *Idem*.
6. *Ibidem*.
7. *Ib.*
8. William Tuke (1732-1822), un Quaker choqué par la condition d'internement des malades dans les asiles, inspiré par Conolly, fonde en 1793 la Retraite de York. Son fils, Henry (1755-1814), ministre du culte de la Société des Amis, soutiendra son père et son fils Samuel (1784-1857), continue l'œuvre paternelle surtout en tant que journaliste qui visite de nombreux asiles pour dénoncer la situation des malades. Daniel (1827-1895), premier médecin de la dynastie, devient un célèbre praticien et enseignant de la psychiatrie, connu dans tout le monde occidental.
9. Il s'agit de notre cousine le docteur Christine Subes, décédée il y a quelques années, hélas.
10. Cité par Golse, *L'être-bébé*, Paris, PUF, 2006.

11. Idem.

CHAPITRE VIII

XXIe siècle : Neuro-Sciences et Psychologies

Dans ce chapitre, nous allons nous focaliser sur les problèmes contemporains les plus cruciaux que rencontre la Psychologie. On peut faire ce qu'on voudra, il est un constat écrasant : la psychologie doit toujours défendre sa spécificité autour du débat âme – corps. Il est plus que présent au XXIe siècle et il faut peut-être déplorer de ne pas en être encore sorti, ce qui en prouve sans doute la vanité. Comme pour la question de la « rectitude des noms » qui demande si le langage est naturel ou conventionnel, que Platon résout dans le *Cratyle* en faisant remarquer que c'est en réalité la question de la définition de la rectitude qui importe, c'est la rigueur de la pensée qui comptera et préservera ou non la psychologie d'une dérive, quelle qu'elle soit. Rappelons, avec Descartes, la vacuité du débat :

> *Il y a telle liaison entre notre âme et notre corps, que lorsque nous avons une fois joint quelque action corporelle avec quelque pensée, l'une des deux ne se présente point à nous par après, que l'autre ne s'y présente aussi ; et que ce ne sont pas toujours les mêmes actions qu'on joint aux mêmes pensées. Car*

cela suffit pour rendre raison de tout ce qu'un chacun peut remarquer de particulier, en soi ou en d'autres, touchant cette matière, qui n'a point été ici expliqué [...] *il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie, ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse.* [...] *Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau ; ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses, ou pour ce chat, demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie. (Descartes, Traité des passions, Seconde partie : du nombre et de l'ordre des passions et l'explication des six primitives, article 136, an 1649)*

Comment ne pas être admiratif à la lecture de cette longue citation de Descartes, et comment ne pas voir en lui un psychologue ? Le XXIe siècle n'est plus celui des grands auteurs, cette inflexion s'étant estompée tout au long du siècle précédent. C'est pourquoi nous envisagerons avantage des problématiques que des étapes dans ce chapitre (inflexion également commencée au chapitre d'avant). On pourra les juger confuse : elles le sont. Cela est sans doute dû au prisme du présent avec lequel nous tentons de les observer, puisque nous y sommes, comme au milieu du prisme. Il est plus facile de voir apparaître les émergences de la psychologie individuelle au XVIIIe siècle que de se saisir de ce qui est en train d'émerger aujourd'hui, ou de disparaître.

I. Un complémentarisme neuro-psychanalytique est-il possible ?

« Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses »,

Michel de Montaigne.

L'enjeu ici est de montrer que la question de la compatibilité des neurosciences et de la psychanalyse, ou, pour rendre compte des articulations entre cerveau et psychisme, demeure hypothétique et qu'on ne peut encore statuer dessus sans une réflexion épistémologique qui n'engagerait que ces deux domaines. Je propose donc de commencer à tenter de problématiser cette question en révisant les complémentarismes possibles, on non. Le concept de « complémentarisme » dû à Georges Devereux sera invoqué, puis la mise en critique du syncrétisme théorique et praxique. Finalement, l'article propose une révision du dialogue neurosciences – psychanalyse entre compatibilité et différence, en l'illustrant de questions sur la vérité et les spécificités de la Science et de la Psychanalyse. Comprendre, penser, statuer sur… le rapport, ou le lien, entre l'organe et l'essence, l'étendue et le temporel, le cerveau et l'esprit : voilà une préoccupation humaine qui confine à l'angoisse, tout du moins dans la culture occidentale. L'impératif (Kant, 1797) qui sous-tend notre mode de pensée nous oblige à envisager des binaires : involontaire/volontaire, invisible/visible, inconscient/conscient, organique/psychique, intérieur/extérieur, matière/pensée, corps/âme, etc. La liste est longue, mais ce qui importe est de repérer que ces alternances ou ces alternatives ne relèvent pas toujours d'un même système de pensée pour les penser, c'est-à-dire d'une même réalité, et par conséquent, en respect soit de l'impératif catégorique (nécessaire objectivement), soit de

l'impératif hypothétique (nécessité pratique d'aboutir à une volonté), des mêmes paradigmes théoriques et méthodiques.

Ces binaires, qui caractérisent le mode de pensée occidental (Lévi-Strauss, 1973) induisent un parallélisme dualiste qu'illustre parfaitement un Bergson, notoirement dans son *Énergie spirituelle* (1919), et dont il semble que nous ne soyons jamais sortis. Par conséquent, aller voir du côté des conditions de possibilités (ou non) d'un complémentarisme m'apparaît incontournable, logiquement. À moins qu'une dispute ne soit plus pertinente. Tel est l'enjeu de cet article, qui tente d'articuler une problématique en quatre volets : la posture actuelle, ce que je nomme « roman » ; la question du rapport de la rationalité scientifique à la vérité ; la rencontre conflictuelle entre biologie et psychanalyse (qui sera déclinée selon plusieurs points de vue, et au final celui de la différence des objets).

On doit la notion de *complémentarisme* à Georges Devereux, fondateur de l'ethnopsychanalyse complémentariste, et par extension de l'ethnopsychiatrie. Cet article pose la question complexe de la possibilité ou non du *transfert* de cette notion entre neurosciences et psychanalyse, en tant que préalable à la question ouverte d'une cohabitation, d'une fusion, d'une articulation, d'une transdisciplinarité, etc. Plus précisément, cet article se veut être un jalon dans le développement d'une réflexion épistémologique sur la compatibilité entre, non pas des modèles, mais des paradigmes scientifiques (au sens de Kuhn, 1962) issus aussi bien des sciences de l'Homme que des sciences de la nature. Afin de mieux comprendre le point de vue de Devereux, il est plus simple de le citer :

> *Selon Henri Poincaré, si un phénomène admet une explication, il admettra aussi un certain nombre d'autres explications, tout aussi capables que la*

première d'élucider la nature du phénomène en question [...] *Le fait est qu'un phénomène humain qui n'est expliqué que d'une seule manière, n'est, pour ainsi dire, pas expliqué du tout* [...] *De plus, c'est précisément la possibilité d'expliquer "complètement" un phénomène humain d'au moins deux manières (complémentaires) qui démontre, d'une part, que le phénomène en question est à la fois réel et explicable, et d'autre part, que chacune de ces deux explications est 'complète' (et donc valable) dans son propre cadre de référence. (G. Devereux (1972), Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion, 1985.)*

Devereux s'inspire de la notion de *complémentarité* de Bohr, qui montra qu'il est impossible de mesurer simultanément, avec la même précision, la position et le moment de l'électron. En mesurant l'un on perd la précision quant à l'autre, mais cela n'empêche pas de concevoir les mouvements globaux de l'électron. Une autre version, somme toute, du célèbre « La théorie, cela n'empêche pas d'exister ! » attribué à Jean-Martin Charcot, qui, nous « travaille » tous plus ou moins, par exemple dans notre clinique. Nous pouvons donner en exemple, très brièvement, issu de notre propre pratique (on nous pardonnera ici le *Je*, qui nous semble de mise pour une relation de « cas ») :

Je suis devant Melle N..., elle est toujours aussi figée, je me suis inquiété pour elle pendant cette semaine de vacances, et même juste avant, si bien que j'en ai négligé l'éthique la plus élémentaire : je ne l'ai pas informée que j'allais parler d'elle au psychiatre, qu'elle voyait le lendemain de notre séance. Elle me le reproche à juste titre. Je lui demande de bien vouloir m'en excuser, tout en me justifiant par mon inquiétude. Elle ne dit rien d'autre qu'à cause de moi, le psychiatre a augmenté sa dose d'anxiolytique, ce qui la fatigue. La séance continue, où elle

me parle de sa souffrance, qu'elle se sent aller de plus en plus mal. Il est indéniable qu'elle s'enfonce dans la douleur dépressive. À un moment, elle me fait part d'une voix qui l'appelle. Vers où ? Elle l'ignore. Elle l'appelle, c'est tout.

En l'écoutant, je ne peux m'empêcher de penser à la forclusion lacanienne, à l'éjection dans le champ perceptif, d'une partie soit du moi divisé, soit d'une partie du surmoi sévère et archaïque (Mélanie Klein, plutôt), de même que je pense presque simultanément à cet « autre moi-même » de Damasio (2010), puis à un dysfonctionnement du « monitoring de l'action » tel que le décrit Frith (1996), décalant l'attribution d'une pensée vers la perception externe. Plus tard, je penserai aux neurones miroirs et à la notion d'agentivité que l'existence de ces neurones rend plus complexe, nécessitant d'autres processus corticaux pour différencier la source des pensées chez et pour le sujet pensant, différenciation justement profondément troublée dans les schizophrénies.

Mais dans la séance avec Melle N…, que faire de ces modélisations ? J'interprète d'abord pour moi-même que le surgissement dans la pensée consciente de ces modèles est une défense qui me barre l'accès à une pensée préconsciente ou inconsciente que devrait soutenir une affectivité grâce à laquelle je devrais rejoindre davantage ma patiente. Elle souffre, et moi, je pense modèles ! Ou alors, la défense est-elle, chez moi, de ne pas utiliser l'un de ces modèles afin de lui proposer une interprétation ? J'opte pour la première hypothèse, car tout juste après ce suspens, alors que j'accuse réception de son émotion apparente, elle me fait remarquer qu'elle a les larmes aux yeux depuis le début de notre séance… Où est la « vérité » ? Qu'est-ce qui serait bon pour cette jeune femme, *hic et nunc* ? Je passe sur la suite des événements internes et inter-psychiques de la suite de la séance. Cependant, dans le flux de la séance clinique, il est indéniable qu'il est plus simple de n'adhérer qu'à un modèle à la fois ; je ne dis pas

à une seule école, mais à un modèle à la fois, idoine à l’échange présent. C’est dans le temps de la réflexion, en retour de et pour la clinique, qu’il convient vraiment de se demander quelle est la compatibilité entre les modèles. L’éclectisme en marche est une chimère. C’est pourquoi, je veux commencer par proposer une sorte de « roman » épistémologique, avant de poser la réflexion sur le complémentarisme, qui est tout sauf un mélange applicable, pommade idéale de la clinique.

1. Esquisse d’un roman syncrétique contemporain : théorie de l’attachement, métapsychologie psychanalytique, cognitivisme et neurosciences

Dites
Si c’était vrai
Si c’était vrai ce qu’ils racontent les petits enfants
Le soir, avant d’aller dormir
Vous savez bien
Quand ils disent : Notre Père
Quand ils disent : Notre Mère
Si c’était vrai tout cela
Je dirais oui
Oh sûrement je dirais oui
Parce que, parce que c’est tellement beau tout cela
Quand on croit que c’est vrai
Jacques Brel

C’est l’intérêt relativement nouveau pour le bébé qui a permis une mise en correspondance des divers modèles attenants à différents niveau d’analyse et de parti pris théorique. Nous lui devons cela. La *théorie de l’attachement* de John Bowlby a eu un retentissement considérable dans nos milieux professionnels. Contrairement à une idée reçue, on peut penser qu’il existe de nombreux points de convergence entre psychanalyse et

théorie de l’attachement : la seconde ne révise pas de manière décisive la première. Par ailleurs, la théorie de l’attachement nous fournit des données prédictives importantes en psychopathologie de l’enfant, de l’adolescent et de l’adulte, sans doute pas aussi linéaires qu’on pourrait le penser, où un concept comme celui de « capacité réflexive » de Fonagy (2001) joue un rôle non négligeable, concept lui-même non contradictoire avec les théories de l’esprit des cognitivistes.

Enfin, les apports les plus récents (encore mal diffusés) des neurosciences (sur le plan théorique la théorie des neurones miroirs de Rizzolati (2006) et sur le plan expérimental avec les progrès de l’imagerie cérébrale IRM), réponde de manière étonnante aux projets de « psychologie scientifique » de Freud…

Si l’attachement correspond à un besoin primaire de l’enfant, rien ne s’oppose au fait que ce besoin puisse être libidinalisé (investi par la pulsion), comme le sont tous les besoins primaires de la théorie psychanalytique de l’étayage : étayage de la sexualité orale sur le nourrissage, par exemple. Les différents types d’attachement du bébé sont décrits par Mary Ainsworth elle-même en termes d’affects : attachement sécure/insécure, attachement évitant, etc. Les patterns d’attachement sont donc à la fois cognitifs et affectifs et surtout, les figures d’attachement sont simultanément des objets à découvrir et à investir.

Les fameux « modèles internes opérants » de Bowlby, Main et Bretherton (1988), ont le statut de représentations mentales. Les travaux actuels, de Main et Pierrehumbert, montrent que la transmission transgénérationnelle des schémas d’attachement suit les mécanismes de transmission fantasmatique autant que cognitifs où, de plus la dimension de « narrativité » (issue de la phénoménologie de Ricœur) joue un rôle déterminant, qui ne laisse pas de côté le modèle analytique de l’après-coup.

Fonagy a montré qui s'il y a une forte corrélation pour 80 % des mères entre la représentation qu'elles se font de leurs propres schémas d'attachement avec leur propre mère et le schéma d'attachement de leur bébé, la raison en est qu'elles induisent ce schéma d'attachement chez le bébé en raison des représentations remaniées inconsciemment de leurs propres schémas d'attachement. Ces représentations après-coup influencent la nature et la qualité des relations et des séquences micro-comportementales avec leur bébé.

Daniel Stern (2003) a montré que les « représentations d'interaction généralisées », issues des écarts, des absences, des différences interactives bébé-mère-bébé sont la matrice des schémas d'attachement : l'enfant en extrait des invariants (ébauche d'une pensée abstraite). À chaque nouvelle rencontre, le bébé teste ce rapport invariants/constantes. Dans l'écart, il y a une place pour le tiers : « l'autre de l'objet » de Green.

Si l'enfant se constitue une « sécurité de base » (Bion), il lui est plus aisé d'explorer l'environnement. Ce mouvement de soi à l'autre, englobé par le désir d'attachement puis d'exploration, issue de l'attachement sécure, peut très bien se comprendre en termes de narcissisme, d'identification d'arrière-plan (Grotstein) et de relation d'objet.

Pour Anzieu (1974), le fantasme « classique » est celui « pour qui l'*investissement pulsionnel est composé de sexualité et d'agressivité* ». La pulsion d'attachement, elle, investirait des « signifiants formels ». Il s'agit des premières formes des processus de liaison, du côté de l'auto-conservation, non encore libidinalisée. Pulsion pré-sexuelle, donc, mais permettant de jeter un pont entre narcissisme et relation d'objet, entre soi et l'autre. Alors que Bowlby rejette la notion de pulsion (certes spéculative, même chez Freud), Anzieu la réintroduit, au sein de la théorie de l'attachement.

Inventaire à la Prévert. Mais on y constate que l'on ne peut plus se permettre de penser ni de façon holistique, ni de façon réductrice. La posture holistique est impensable, car trop vaste ; l'esprit humain ne peut embrasser la complexité humaine à lui seul, et la clinique a besoin de repères stables (même si la stabilité est souvent un leurre face à l'imprévisible, à l'indéterminé). Le réductionnisme est assassin, il découpe en unités singulières des ensembles insécables. Roman syncrétique que cet assemblage qui n'a du « bricolage » invoqué par Claude Lévi-Strauss (1973) que l'apparence, parce qu'il confine à la confusion entre l'existence réelle du sujet humain et les multiples représentations qu'on peut s'en donner. Doit-on alors demeurer au sein d'un même paradigme scientifique, ce qui n'est pas sans interroger la Science, ce qu'elle serait et son rapport avec une vérité du sujet ? S'y cherche-t-il, d'ailleurs ? Mais c'est une autre question…

La recherche de la vérité est-elle soluble dans l'obsession de la rationalité scientifique ? Plus qu'en d'autres domaines, celui d'une réflexion située entre neurosciences et psychanalyse interdit l'exhaustivité. Les auteurs convoqués ici ne le seront qu'en fonction de leur apport à l'argumentation. Il ne peut s'agir d'une revue historique complète de la question. Cet « avertissement » étant fait, nous pouvons entrer dans le vif du sujet.

Vérité rationnelle et raison scientifique ne se confondent pas, ainsi que l'a montré Kant dans sa *Critique de la raison pure* (1781). Selon le philosophe, la vérité ne relève pas du raisonnement expérimental, même s'il répond à toutes les exigences de la science expérimentale, elle ne relève pas davantage d'une raison mathématique ou physique *a priori* qui serait définie par des lois préexistant aux phénomènes, pour autant que ces lois soient établies en toute logique interne, comme en algèbre, par exemple ; il est nécessaire de contre-balancer les résultats de la méthode scientifique par les constats d'un certain empirisme, où l'expérience (au

sens d'expérimentation) est remplacée par l'expérience (au sens de l'expérience vécue) : en anglais, *experiment* versus *experiencing*, donc. C'est bien dans cet entre-deux que se situe le débat entre neurosciences et psychanalyse, depuis toujours, mais pas seulement. Ce débat concerne aussi, par exemple, l'observation directe en psychologie du bébé et les inférences psychanalytiques qui interprètent le psychisme du bébé en fonction des constructions-reconstructions dans l'écoute de *l'infantile*, qui n'est pas l'enfant, mais l'inconscient (Freud) ; ou bien l'écart que l'on constate entre certaines expériences de psychologie sociale dite expérimentale et la sociologie qualitative. Ce qui doit être l'objet de notre réflexion est cet écart, et l'on doit se demander quelle *transition* peut exister entre les pôles, au sens de l'aire transitionnelle de Winnicott, et donc quelle compatibilité.

L'exemple pratique est parfois parlant, et révélateur, si l'on suit Kant. Lorsque j'étais jeune allocataire de recherche, il y a bien longtemps, j'avais quelques charges de Travaux Dirigés parmi lesquels une initiation aux méthodes de la psychologie en DEUG 1re année. Lors d'une séance, on proposait une expérience de psychologie sociale, dont le but avoué était de redresser une idée reçue sur la rumeur. On demandait à des étudiants de raconter une histoire à d'autres étudiants, qui eux-mêmes devaient raconter ce qu'ils en avaient retenu à un autre groupe, et ainsi de suite. Mais il s'agissait d'une expérimentation en une séance de deux heures, notons-le. En fin de séance, on demandait au dernier groupe de relater la fameuse histoire première au premier groupe et on mesurait les écarts. Constat : une perte conséquente d'information. Étonnement général, ce n'est pas ce que l'on dit de la rumeur ! La Science a montré que l'idée populaire, d'expérience (*experiencing*), sur la rumeur, est fausse. Seulement voilà. Tout scientifique que ce « protocole » puisse paraître, il n'est pas rationnel, et ne permet pas

d’accéder à la vérité, car (1) la méthode n’est pas adaptée à l’objet de l’investigation (2) elle élimine bien des « variables » nécessaire à l’intelligence du phénomène, en particulier ces variables vicariantes de l’ordre du *noumène* (l’invisible du phénomène, ou « chose en soi » de Kant) que l’on n’aborde qu’à condition de tenter de les faire parler.

En ce qui concerne la rumeur, c’est Edgar Morin, penseur de la *complexité*, qui a fait parler le noumène et qui montre l’écho de la rumeur, avec une méthode appropriée, celle de la sociologie clinique. Ce qui coince avec la psychologie expérimentale, c’est qu’elle utilise des méthodes, volontairement simplifiantes (sélection des variables dépendantes et indépendantes), non adaptées à la complexité des phénomènes qu’elle est censée interroger. Ce qu’Edgar Morin (1969) a montré, entre autres, dans *La Rumeur d’Orléans*, c’est que la dimension temporelle y joue un rôle majeur, ainsi que la canalisation des angoisses individuelles par la voie commune d’une anxiété collective, dont le vide qu’elle induit est proportionnel au développement fantasmatique qu’elle entraîne. Où est la vérité, en somme ? Elle est du côté des faits contextualisés. À partir de « on ne sait plus quoi », une légende très riche se raconte et s’est enrichie, entre-temps, de croisements de fantasmes et d’autres légendes. Finalement, l’expérience de psychologie sociale expérimentale, on le voit *après-coup*, ne dit rien sur la rumeur, parce qu’elle a perdu son objet : ce n’est pas une expérience sur la rumeur. On ne gagne jamais à se passer de la complexité.

On obtiendrait le même « retournement » en mettant au point une expérience sur, par exemple, l’identification projective, en cherchant à créer une situation expérimentale protocolisée cherchant à la caractériser, car elle s’étale dans le temps et dans un espace qu’on ne peut reproduire en laboratoire. Je pense à l’expérience de Milgram, qui, au contraire, touche son objet et montre jusqu’où la majorité d’entre nous peut faire souffrir son

prochain, sous influence d'autorité. Seulement, elle ne dit rien des processus psychiques sous-jacents, elle montre, de l'extérieur. Ce que Milgram (1974, 1994) complète par des hypothèses interprétatives, qui elles, doivent être interrogées, à un autre niveau, par d'autres dispositifs, non pas expérimentaux, mais cliniques. Ces exemples montrent combien scientificité et vérité ne sont pas synonymes, et surtout que la première n'est pas la garantie de la seconde, d'où la remarque de Popper : le résultat doit sa scientificité à sa réfutabilité. Cependant, la réfutabilité n'appartient pas exclusivement à la science. Freud a passé beaucoup de temps à réfuter ses propres trouvailles, ou à tenter de le faire, ce qui donne souvent l'impression du dogme, alors qu'il s'agit d'un échec à réfuter.

Avec le *complémentarisme* (entre sciences sociales et psychanalyse), Devereux cherche à rendre compatibles deux dimensions en échappant à la causalité et culturelle et psychique. Il cherche à dépasser le débat sociogenèse/psychogenèse. Il lui semble qu'il n'y ait que ce moyen : penser autrement qu'en termes de causalité. Ainsi, dans sa *Psychothérapie d'un indien des plaines*, il dit à son patient que dans sa culture d'occidental, avec la psychanalyse, on interprète les rêves en cherchant ce qu'ils signifient du passé infantile du sujet, alors que dans la culture de son patient, on interprète un rêve en cherchant ce qu'il signifie du futur : question de méthode et surtout, de niveau d'interprétation (Devereux, 1982). Selon Devereux, les deux doivent se compléter, et les deux modes d'interprétation sont valables et seront donc utilisés dans la psychothérapie. Ceci étant un niveau clinique, au niveau métapsychologique, de la même manière, Devereux propose de penser deux modèles *complémentaires* du Moi, *non confondus et non opposables* : Moi idiosyncrasique et Moi culturel.

L'intention de Devereux était d'articuler le retentissement de la culture sur le sujet avec le « proprement psychique »

invariant du sujet, sans amputer ni le culturel ni le psychique. Loin du culturalisme qui lui était pourtant contemporain et loin du dogmatisme d'un inconscient éthéré tout puissant, Devereux souhaitait une psychopathologie qui prenne en compte, finalement ce que Foucault voulait traduire en termes de Subjectivation (1976, 1984). Or, la question que pose le dialogue actuel entre neurosciences et psychanalyse est aussi celle de la subjectivation, mais en tant que *processus*. Foucault se situait du côté de la Subjectivation en tant que structure, en tant que *concept*, donc. En quoi le dialogue entre neurosciences et psychanalyse peut-il mieux (sinon quel intérêt ?) rendre compte du processus de subjectivation que la seule psychanalyse, ou la seule biologie ? En ce qui concerne cette dernière, on voit bien qu'elle bute, sauf à considérer le cerveau comme organe de la subjectivation, ce qui ferait preuve d'un syncrétisme qui ne gêne pas tout le monde, comme le relève Golse dans le premier numéro de cette revue (Golse, 2017), sur la dimension d'appropriation subjective où ne saurait être déniés la symbolisation et l'espace propre d'une psyché, inconcevable par le paradigme matérialiste.

Pour préciser les choses du côté du complémentarisme, je proposerais volontiers une analogie : lors d'une expertise judiciaire auprès d'une personne détenue, ne parlant pas le français mais l'espagnol et le basque, un interprète était présent. Nous avons fait une séance d'expertise très riche avec un entretien et la passation de tests projectifs, Rorschach et TAT. Contrairement à ce qu'on pourrait peut-être penser, l'expertise s'est trouvée « augmentée » par la co-présence des trois langues, ainsi que Tobie Nathan l'a montré pour la méthodologie du dispositif d'ethnopsychiatrie qu'il a créé en Seine-Saint-Denis, au Centre Georges Devereux (justement !). Ici, on pourrait cependant évoquer une supplémentarité plutôt qu'un complémentarisme. C'est pourtant toute l'idée de Devereux

qui s’y applique. En matière de complémentarisme, Devereux donne un exemple très pédagogique (Nous sommes dans les années cinquante, aux USA) :

> *Soit le fait suivant : « La veille de Noël, un homme offre un bouquet de fleurs à la jeune fille qu’il courtise. »*
>
> *Du point de vue biologique, son acte peut être envisagé comme étant d’ordre génito-sexuel.*
>
> *Du point de vue de l’expérience acquise, l’homme sait que la jeune fille aime recevoir des cadeaux, et qu’elle préfère les fleurs aux bonbons.*
>
> *Du point de vue culturel, en tant qu’homme de bonne compagnie, il sait qu’il est malséant d’offrir à une jeune fille à laquelle on n’est pas encore fiancé, autre chose que des fleurs, des bonbons ou des livres, etc.*
>
> *Du point de vue névrotique (ou inconscient) son choix de fleurs est également surdéterminé. Son cadeau peut traduire son désir de déflorer la jeune fille…*

(G. Devereux (1952), « L’ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique clinique », in *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970)

Par cet exemple un peu trivial, Devereux nous rappelle qu’en fait de recherche de compatibilité entre neurosciences et psychanalyse, nous devrions aborder tout fait humain selon au moins ces quatre axes : biologique, expérience subjective, inconscient, culture. Ce qu’il dit est encore autre chose : chacun de ces axes *se superpose aux autres en ajoutant à leur surdétermination intrinsèque.* Prenons l’exemple de l’autisme infantile précoce, pour lequel il semble qu’au moins dans certains cas, il existe une surdétermination biologique (sillon temporal droit) qui brouille le tropisme naturel de l’enfant pour la voix humaine, la voix maternelle en particulier.

Comment ne pas imaginer qu'en conséquence, le langage, et donc la langue, donc la culture (l'espace de la culture est l'espace *potentiel* de Winnicott) deviennent d'un accès difficile pour ces enfants ? Mais cela ne veut pas dire que la culture ou la langue de la mère en soient atteintes. Pourtant, la vie psychique consciente et inconsciente de la mère en sera atteinte par ricochet (Soulé, 1977). Je m'interromps ici dans une chaîne qui serait trop longue. Complexité.

2. Le modèle biologique et la psychanalyse 1

L'*Esquisse d'une psychologie scientifique* (Freud, 1895) est amplement citée de nos jours, vraisemblablement dans l'espoir d'y trouver l'appui d'un dialogue entre neurosciences et psychanalyse. Mais ce travail de Freud, rejeté par lui-même, peut-il servir de « théorie de l'étayage » à cette réflexion ? Est-ce une sorte de *théorie sexuelle infantile*, non pas seulement de la psychanalyse (Green), mais aussi des neurosciences les plus avancées ? On peut le croire à la lecture d'Ansermet et Magistretti, qui introduisent la question des « traces » et des représentations, dans leurs deux ouvrages de 2004 et 2010. Il est d'ailleurs fort éloquent de remarquer que si Freud utilisait des mots de la langue dite vulgaire, ou des termes issus de la biologie en tant que métaphores, la tendance s'est inversée. Par exemple, dans son article sur « La libido et le narcissisme » (1915), la biologie fournit à Freud des métaphores (le « protoplasme » comme métaphore du Moi et ses extensions comme métaphores de la libido narcissique), Ansermet et Magistretti, ainsi que beaucoup d'autres se servent du terme de « représentation » comme métaphore des échanges intercellulaires cérébraux au sein de la plasticité cérébrale. Or, il ne faut pas prendre les métaphores (quelles qu'elles soient) pour la réalité, ou plutôt pour le réel. Cette dimension comparative, formelle et langagière, ne doit pas

être perdue de vue, sous peine de changer de registre de réalité (Watzlawick, 1978, 2014). C'est la conception du *frayage*, lié à celle des *traces mnésiques*, qui permet de rende compte, dans un modèle intégré, du mécanisme de *conversion* dans l'hystérie. Comment, en effet, rendre compte d'une conversion dans le corps des « affects coincés », d'une forme de symbolisation « fonctionnelle » dans le corps, autrement qu'avec ces deux notions de frayage et de traces mnésiques ? Mais ce sont deux notions syncrétiques, dans la mesure même où elles ne différencient pas le corporel du somatique. Il existe ici un hiatus, une distance, un écart, une limite au sens premier du terme latin *limes* (entre-deux). C'est probablement pourquoi Freud introduit la pulsion en tant que *concept*, et non réalité tangible, car seul un concept peut rendre compte, grâce à son niveau d'abstraction, d'un pont entre deux ordres de réalité sinon incompatibles, à tout le moins impensables ensemble : elles ne peuvent pas être confondues. « Il pose maintenant son action en tant qu'être "rationnel" sous la domination des abstractions. » (Nietzsche, 1873).

Mais là où Jean Laplanche voit chez Freud un « fourvoiement biologisant » (Laplanche, 1993), c'est dans le recours à la phylogénèse, tout particulièrement. Dans ce « J'accuse ! » très respectueux, Laplanche articule les deux voiles que Freud dépose sur la sexualité humaine, ce qu'il nomme le *Sexual* (Laplanche, 2006) : la sexualité, la fantasmatique sexuelle et le pulsionnel qui la sous-tend ne sont pas liées à un originaire fantasmatique hérité de la nuit des temps phylogénétique. La séduction de l'enfant par l'adulte est une réalité qui leur échappe à tous les deux, et elle n'est nullement déterminée biologiquement. La sexualité humaine n'a rien ni d'instinctuel ni de génétiquement programmé. C'est bien plutôt un « inné acquis » (Laplanche) dont il s'agit. L'adulte dépose dans la psyché infantile, au plus tôt de la « situation

anthropologique fondamentale » (et fondatrice) des « messages énigmatiques » à contenu sexuels inconscients (et mortifères inconscients) qui s’inscrivent en négatif, sur quoi se creuse la cavité nécessaire aux fermentations psychiques pour le futur du futur sujet. Mais comment, au sein de cette « cavité primitive », est-il quelque chose de l’ordre de l’inscription, ou de la trace ? La « psychisation du somatique » telle que la conçoit Winnicott dans son ouvrage posthume *La Nature humaine* (1988), relève-t-elle d’une régulation des « excès du vivant », comme le pensent Ansermet et Magistretti (2010) ? C’est une conception très proche de celle de *L’Esquisse*, et c’est très gênant, non seulement parce que Freud s’était débarrassé de cet écrit, mais surtout parce que c’est revenir à une théorisation, ou plutôt une tentative immédiatement arrêtée, *parce qu’elle ne tenait pas debout*, par son auteur lui-même, d’avant la psychanalyse, qui tue, de fait le dialogue psychanalyse – neurosciences. En revanche, l’impératif de travail de la pulsion par la psyché, son élaboration par la pensée, se passe de tout rapport réel au biologique, puisque la pulsion est un concept, n’est que cela et non une réalité matérielle.

Quant aux « traces », il faut revenir à la dimension métaphorique de l’emploi de ce mot en psychanalyse, par Lacan, notamment, et au caractère métonymique de ce même mot en neurologie. On ne saurait alors se situer plus proche de Nietzsche, encore ici :

> *« La chose en soi »* […] *désigne seulement les relations des choses aux hommes et s’aide, pour leur expression, des métaphores les plus hardies. Transposer d’abord une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L’image à nouveau transformée en son articulé ! Deuxième métaphore. Et chaque fois saut complet d’une sphère dans une sphère tout autre nouvelle.* […] *Nous croyons savoir quelque chose des choses elles-mêmes quand nous parlons d’arbres, de*

couleurs, de neige et de fleurs, et nous ne possédons cependant rien que des métaphores des choses. Comme le son en tant que figure de sable, l'X énigmatique de la chose en soi est prise une fois comme excitation nerveuse, ensuite comme image, enfin comme son articulé. Ce n'est en tout cas pas logiquement que procède la naissance du langage, et tout le matériel avec lequel et à l'intérieur duquel l'homme de la vérité, le savant, le philosophe, travaille et construit par la suite, s'il ne provient pas de Coucou-les-nuages, ne provient pas non plus, en tout cas, de l'essence des choses. (F. Nietzsche (1873), Le Livre du philosophe*, Paris, Garnier-Flammarion, 2017)*

Quel intérêt y aurait-il, pour le psychanalyste, de parler de « traces » plutôt que de souvenir, fussent-ils « souvenirs-écrans » ou « souvenirs-couvertures » ? L'allégeance à la Science ? Quelle perte, en réalité, dans le manque d'épaisseur de sens, dans la platitude bidimensionnelle (voire monodimensionnelle) de la trace ! Quel intérêt pour le neurologue, de parler de « traces » plutôt que d'excitation neuronale ou de communication synaptique ? La confusion entre les matières : la neige et la matière vivante qui compose le cerveau, ou la lésion tissulaire et l'excitabilité cellulaire sans lésion…

Et l'affect ? Comment se représenter l'affect ? De quoi relèverait-il dans le cerveau ? L'affect est d'abord *affectation*. Il n'est pas la manifestation biologique de l'émotion. L'affect s'est posé sur certaines émotions, que le corps ne connaît que par les sensations qu'il éprouve, afin de les affecter d'un sens, dans l'après-coup du développement de la psyché. Comme le sourire ne devient un signe linguistique qu'après-coup. Confondre indice, signe et symbole est lourd de conséquence. L'éprouvé corporel de plaisir est un indice pour le sujet lui-même, le sourire qu'il en tire éventuellement est un signe et c'est un

symbole culturel du témoignage de l'affect que ce sujet a appris à attribuer à cette articulation précise entre indice et signe. Cependant, seul l'indice apparaît au biologiste ; seuls les affects traduits par le langage, donnent un sens à l'émotion et au geste-signe du sourire, pour le psychanalyste.

Cependant, René Roussillon (1995) nous fait apercevoir une autre voie. Serait-ce une troisième voie, entre biologie et psychanalyse ? Il invoque les effets de l'hypnose sur non pas le corps, mais le somatique et pose la question : les représentations de mots de l'hypnotiseur ont-elles un effet sur le somatique, la « vraie » brûlure que ses mots semblent provoquer. Si c'est le cas, alors, il existe une voie de passage du mot au somatique. Mais ce n'est pas la preuve que nous soyons capables de penser ce passage. Pourtant, Roussillon y élabore une conception très originale de l'hallucination négative, mais qui s'opère dans le corps, notamment dans la situation inverse de celle qu'il évoque (due en fait à Chertok) : l'absence de brûlure cutanée sur la peau lors de certains rites vaudous. Cela m'évoque un patient, gravement alcoolique, qui n'éprouvait plus aucune douleur, depuis que sa mère avait badigeonné son anus de moutarde, vers l'âge de 10 ans. Mais on se trouve ici encore face à « l'efficacité symbolique » (Lévi-Strauss, 1952) à la fois visible et impensable. Le visible et le « pensable » ne seraient pas synonymes ? Nous y reviendrons plus loin avec Merleau-Ponty. Cet épisode de sa vie fut évoqué dans l'après-coup d'une séance de groupe thérapeutique et repris en séance de psychothérapie individuelle. Dans le groupe, ce patient avait dit (il était algérien) que dans sa culture, chaque organe du corps a une signification, après qu'une infirmière ait souligné l'absence de terminaison nerveuse dans le foie. En l'occurrence, ce dernier organe avait une signification maternelle. Il fut aisé pour lui de faire le lien entre ce que sa mère lui avait fait subir, son alcoolisme qui attaquait son foie et la perte de toute

sensation douloureuse, en forme d'hallucination négative corporelle, comme le définit Roussillon. Cependant, on est ici davantage dans le registre de la conversion hystérique que dans celui de la « somatose ». Peut-on accéder à une quelconque vérité sans s'aider de métaphores ?

> *Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines, qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, haussées, et après un long usage, semblent à un peuple, fermes, canoniales et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur emprunte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal. (F. Nietzsche (1873),* Le Livre du philosophe*, Paris, Garnier-Flammarion, 2017)*

3. Le modèle bio-logique et la psychanalyse 2

Il est donc difficile de ne pas évoquer ici la psychosomatique, même si nous pouvons la considérer comme un champ hautement polémique et polysémique, voire un terrain glissant. Elle ne doit pas nous entraîner, en effet, sur le terrain moniste et syncrétique. Une patiente de structure psychotique me rapportait il y a peu, afin d'expliquer sa crainte de la Justice (mais je dirais qu'il s'agit de son « désarrimage » par rapport au Symbolique), qu'une femme qu'elle a bien connue et aimée, s'était battue toute sa vie pour défendre le terrain sur lequel elle vivait (comme ses ascendants) depuis toujours, contre une menace d'expulsion due à un voisin. Mais un jour, les gendarmes sont venus et ont expulsé la femme. Or, cette femme est morte quelques années plus tard d'un cancer. Pour ma patiente, c'est sa *conviction*, la cause du cancer est

l'effondrement de tout ce en quoi elle croyait (de la Justice des hommes…). Abstraction faite de l'élément puissant d'identification de ma patiente à cette femme, cette anecdote montre que si le Symbolique n'est pas intégré et ne guide pas la pensée, alors on adopte une pensée syncrétique. Le Symbolique (la Loi, le Langage, etc.) organise surtout les différences, comme l'a montré Lévi-Strauss : entre les générations, les sexes, mais aussi les ordres naturel, culturel, subjectif, psychique, etc. Chez cette patiente, c'est de la confusion entre l'ordre biologique, et l'ordre psychique d'une part, l'ordre biologique et l'ordre culturel d'autre part, qu'il s'agit. On sait, évidemment à quel point ces ordres sont confondus dans la psychose, en particulier en ce qui concerne la vie et la mort, les générations et les sexes, les filiations (symbolique, biologique, culturelle). Il serait une chose bonne que de ne pas adopter une pensée syncrétique, et que nous respections *l'exigence de la différence*, exigence du Symbolique. L'épistémologie est un préalable à toute praxis, sans être une raison *a priori*, au sens de Kant. Mais, davantage, aucune praxis ne peut échapper au Symbolique qu'une épistémologie fondée prend pour référence, et donc aux *Différences* qu'elle souligne.

Contrairement aux modèles fortement spéculatifs en psychosomatique qui ont été élaborés afin de tenter de rendre compte d'une hypothèse causaliste du psychique vers le soma (Groddeck, Alexander, Marty, Dejours), le pointage par Widlöcher d'un *ralentissement moteur* lors de la dépression (dans un rapport de simultanéité et non de causalité) semble proche, en son principe, des conséquences en termes de dialogue biologie – psychanalyse des découvertes récentes des neurosciences, comme celle des neurones miroirs par Rizzolatti et son équipe. En effet, dans son ouvrage de 1983, Widlöcher fait référence à Freud et à Abraham, notamment afin de différencier la phase dépressive du travail de deuil de la

dépression qui s'enkyste d'une part et de faire une analogie fonctionnaliste entre ralentissement dépressif et excitation maniaque d'autre part. Le ralentissement serait une entité propre aux véritables dépressions en tant que mécanisme « irréversible » sans traitement, et aurait une fonction protectrice, au même titre que l'accès maniaque, pour le sujet. Dans ce premier chapitre, qui tente d'historiser la problématique du ralentissement dépressif, on peut s'étonner du manque de références à la structure psychique sur laquelle pourtant se « montent » des dépressions très différentes en termes de processus et de signification : la dépression du sujet schizophrène n'est pas celle du maniaco-dépressif, ni encore moins du névrotique (je n'évoque même pas les cas limites !). Cependant, nous retiendrons l'inhibition de l'action comme point de jonction, comme fenêtre de compatibilités éventuelles entre les deux ordres psychique et neurobiologique, dans la mesure où ils renvoient à une épistémologie beaucoup plus actuelle. Et même si l'ouvrage dirigé par Widlöcher n'échappe pas à privilégier le biologique sur le psychique, ramenant, du coup, cet effort de sortir d'une pensée causaliste, à celle, si difficile à distinguer du sens commun, de la « somatisation », mais en sens opposé, tellement connotée.

C'est pourtant dans la pensée de Widlöcher, depuis ses travaux sur la « métapsychologie du sens » (1986) jusqu'à ceux qu'il a consacrés à la co-pensée dans la technique psychanalytique (Widlöcher, 1996), qui nous apportera un bel exemple de congruence entre des modèles de deux ordres distincts : psychique, le sien, biologique, celui de Rizzolatti. Le plus simple est de citer Widlöcher, au moment où il s'intéresse aux contenus et aux processus (langagiers ou imagés) de l'inconscient :

> *Or, c'est précisément cette dimension de l'action qui permet une autre lecture de l'aporie freudienne, que nous avions isolée à partir de la lecture par Lacan. Le*

> *langage de l'action ne nous ramène pas nécessairement à une lecture descriptive et phénoménologique. Il redonne sens à la métapsychologie en construisant une modélisation de l'activité psychique inconsciente indépendante de tout traitement linguistique. Au lieu de parler de représentation de chose, on doit se référer à une représentation- action, et si l'on veut bien considérer que la dimension de l'accompli est précisément celle d'une représentation en action, on retrouve une lecture qui accorde au fantasme inconscient un statut « originel », et non plus celui d'une activité figurative, que celle-ci soit le représentant de la pulsion biologique ou la combinaison des signifiants. On verra dans le fantasme une scène, au sens même de scène primitive, sans pour autant l'assimiler nécessairement à cette dernière, qui viendrait prendre possession de la vie psychique. (D. Widlöcher (1996),* Les Nouvelles cartes de la psychanalyse*, Paris, O.Jacob.)*

Selon Widlöcher, le contenu de l'inconscient, ou plutôt sa structure, n'est ni langagière, ni imagée ; la structure de l'inconscient est celle de l'action, le contenu est fait de représentations d'actions. « Au commencement était l'action », conformément au mythe faustien, auquel Freud fait référence, contrairement à Lacan, pour un « Au commencement était le verbe », conformément à la conception religieuse. L'intérêt, pour notre propos épistémologique, de la vue de Widlöcher, est qu'elle correspond aux découvertes faites ces deux dernières décennies en matière de neurophysiologie, concernant une certaine « primauté de l'action » sur toute la marche de mécanismes extrêmement importants sur le plan moteur. Ces dernières découvertes vont très loin dans l'exigence qu'elles nécessitent de penser tout à fait autrement une bonne partie du fonctionnement cérébral, au même titre

que Widlöcher, on ne l'a pas assez mesuré, à mon avis, dans la communauté psychanalytique, invite à penser autrement le fonctionnement psychique dans son ensemble. En confrontant ces deux façons d'envisager, pour l'un le cerveau, pour l'autre la psyché, il n'est pas nécessaire de tordre l'une au profit de l'autre, comme Solms (2017) le fait pour la psychanalyse, répétant peut-être l'erreur épistémologique de Lacan, qui a voulu tordre Freud afin de lui faire correspondre sa version (simpliste) de la linguistique structurale. Par exemple, Solms écrit (je traduis) : « La part du cerveau qui accomplit les fonctions que Freud attribue au ça – c'est-à-dire la part du cerveau qui génère les pulsions et les instincts, et les fonctions obéissant au principe de plaisir – est la conscience. » Évidemment, pour un psychanalyste (autre que Solms), ces propos sont faux ; ils ne sont pas seulement inacceptables. La pulsion est n'est qu'un *concept*, qui plus est « limite » entre psychique et somatique, et donc ne réside nulle part, donc certainement pas dans le cerveau. Le reste devient absolument absurde. C'est un exemple de syncrétisme, et même de torsion de la psychanalyse. Mais cela peut donner l'occasion d'une sorte de dérive épistémologique dont on ne sait pas trop où elle peut nous emmener, à part vers une confusion de pensée qui n'aidera personne.

Mais revenons à Widlöcher et Rizzolatti. L'important n'est pas de savoir si une conduite est d'origine psychique (psychogénèse) ou cérébrale (organogénèse), mais de quoi cette conduite *relève*. Par exemple, la participation de la douleur ou du dégoût chez autrui relève autant des neurones miroirs que d'une identification hystériforme. Sans lien de cause à effet et sans rapport d'égalité. À cet égard, on voit bien que l'usage de la notion d'*empathie* (traduction à la mode d'*Einfülhung*) commet cette erreur du syncrétisme, ne permettant plus de différencier l'identification (psychique) de la mise en activité (et non action) des neurones miroirs. Que les neurones miroirs

soient biologiquement sollicités lorsque le sujet éprouve du dégoût à voir un congénère humain vomir ne signifie rien sur l'identification entre les deux sujets. La structure hystérique peut-elle soutenir l'éprouvé « en miroring » de dégoût à la vue d'un congénère qui vomit, c'est possible. Mais alors, cela engage toute la question, par exemple posée par Winnicott, de ce qu'il appelait la « *psychisation* du somatique »… Pourtant, ne serait-ce pas plutôt un processus très conscientisé, comme celui dont parle Ricœur : « soi-même comme un autre » ? (Ricœur, 1990) Impossible de décider, car les ordres biologiques du miroring et du Conscient (instance psychique) s'ignorent. En effet, ils s'ignorent car le premier n'a aucune, strictement aucune possibilité d'accéder à la connaissance. Il est « chose en soi » (Kant), c'est-à-dire de l'ordre du réel, en tant qu'irréductible à la signification (Lacan, 1965).

Finalement, on constate que la question du rapport entre matière et esprit n'est jamais dépassée, ou entre cerveau et psyché. Voici comment Henri Bergson commence son ouvrage *Matière et Mémoire* (1896) :

> *Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est fort peu en honneur parmi les philosophes. (Bergson H. (1896-1910) « Avant propos à la septième édition »,* Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1939.)*

On sait que Descartes avait sacrifié cette tentative de penser et l'union et le rapport entre l'âme et le corps. Merleau-Ponty affirmera, lui, dans la droite ligne du projet

bergsonien : « nous *sommes* le composé d'âme et corps, il faut donc qu'il y en ait une pensée ». Cependant, il entretiendra une certaine ambivalence à l'égard du travail de Bergson sur ce point. Par exemple, il souligne, à raison, selon moi, que « Bergson répudie le réalisme des savants qui cherche à engendrer la conscience, à la déduire » (Merleau-Ponty, 1947-1948), ce qui demeure le projet d'un Damasio, par exemple, mais ce n'est pas le seul. Et le philosophe (M.-P.) de dénoncer l'arrêt de la démarche de Bergson, qui ne va pas assez loin, car ce dernier déduit le perçu de l'être : «… comme il en avait été tenté, un primat de la perception, un type d'existence intermédiaire entre l'en soi et le pour soi. Il ne cherche pas vraiment dans la situation du sujet dans l'être, le point de départ de la connaissance de l'être par le sujet, mais se place directement dans l'être pour introduire ensuite le découpage perceptif… Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle. Même difficulté pour expliquer ce qu'est le moi qui perçoit : Bergson se le représente comme un mélange de perception et de souvenir, la condensation d'une multiplicité de mouvements, une “contraction” de la matière… Il aurait fallu montrer que le corps est impensable sans la conscience, car il y a une intentionnalité du corps, et la conscience est impensable sans le corps, car le présent est corporel. » Nous y voilà. Mais la conscience et la psyché ne sont pas superposables. Ce n'est donc pas ici un blanc-seing que nous donne Merleau-Ponty quant à une « communication » entre les deux registres de la matière (biologique, cérébrale) et de la psyché.

La psychanalyse et les neurosciences sont-elles susceptibles d'éclairer sous un jour nouveau ces questions, d'aller plus loin que Merleau-Ponty sur le chemin d'une pensée possible des rapports du corps et de la psyché ? Probablement faut-il en passer par les avancées sur la

perception en général et la perception de soi dans les neurosciences et la psychanalyse.

4. Le modèle biologique et la psychanalyse 3 : les neurones miroirs sont-ils le « miroir aux alouettes » du corps et de l'esprit ?

Les neurones miroirs sont-ils le miroir aux alouettes d'un dialogue en fait impossible entre neurosciences et psychanalyse ? Je ne le pense pas. Je crois que ce dialogue ne dépend que des femmes et des hommes qui s'y adonneront, dans sa qualité et son importance future éventuelle. Peut-être même que si, un jour venait où aucun écart ne les séparait plus, c'est-à-dire le jour où aucun dialogue ne sera plus ; alors ce sera une perte, au-delà de l'ennui suscité, incommensurable, une sorte de mort intellectuelle. Alors, les neurones miroirs nous renseignent-ils sur notre vie psychique et notre rapport intime aux autres, et même à l'environnement, en général ? On peut en douter, dans la mesure où loin d'être générateurs d'images qui pourraient accéder à la conscience, ils s'activent (ou plutôt, ils sont activés par le « primat de la perception » dont parlait déjà Merleau-Ponty), en deçà des qualités nécessaires à la production d'images. C'est tout l'enjeu de ce que décrit Rizzolatti, justement. Cette activation, donc, n'est pas susceptible de produire de l'image réelle. Mais, en fait, peu nous importe, s'il est suffisant, comme nous allons le montrer, de comprendre que les phénomènes mêmes de la perception, dans leur description connue depuis longtemps, s'en passe. On l'avait tout simplement, comme si souvent dans l'Histoire de la Connaissance, oublié, c'est-à-dire *refoulé*, voire caché tant et si bien qu'à la fin…

Dans un article particulièrement éclairant sur Merleau-Ponty, « Présence, signes, absence », paru dans les *Temps modernes* en 1961 et repris deux fois en 1968 et 1977, J.-

B. Pontalis souligne l'extraordinaire avancement des travaux du philosophe, même si celui-ci se fondait déjà sur sa connaissance pointue de la psychologie, de la psychanalyse et de la neurophysiologie de son époque. Il nous rappelle que pour Merleau-Ponty, la perception ne peut se différencier en inconscient et en conscient, en passif et en actif : le moi-corps se retourne aussi bien pour se penser dans la réflexivité qu'il s'agit déjà dans le monde. Aussi, le peintre ne pense-t-il pas sa peinture pour la peindre, c'est son corps qui peint : l'acte et la perception sont une seule et même progrédience dans le monde, comme semblent le prouver les travaux sur les neurones miroirs. Mais la complexité de la pensée de Merleau-Ponty est considérable. Pourtant, elle nous amène à penser, toujours autrement, et surtout en dehors des clivages habituels entre visible et invisible, entre corps et esprit, entre somatique et psychique. *Le Visible et l'Invisible* (1964) est éloquent à cet égard.

Pourquoi la perception est-elle si importante dans ce débat ? Elle est ce sur quoi s'établit toute pensée psychologique, quel qu'en soit le paradigme, bien que, comme le souligne Merleau-Ponty, elle se prenne comme objet autant que comme sujet. Comment alors pourrait-elle se prendre elle-même, en extériorité ? On notera que c'était bien l'enjeu d'un Pierre Janet comme d'un Freud, de situer conscience et inconscient, par rapport au perceptible et à l'imperceptible. Ce fut celui de Bergson (1896), également, par rapport au temps en particulier, mais aussi par rapport à la matière, cérébrale en particulier. Mais il est tombé dans l'impasse dénoncée par Merleau-Ponty.

De *L'Esquisse*, il reste à Freud une méprise qui est attachée à sa première topique, et donc à la première théorie des pulsions ; il s'agit de son système « Perception-Conscience ». Merleau-Ponty montre que perception n'est pas conscience, ce que les travaux récents, évoqués par Rizzolatti et Sinigaglia (2009), prouvent amplement. L'acte

est déjà présent, préformé, dans la perception elle-même, notoirement la perception visuelle. À sa manière, Paul Ricœur (1949) l'avait déjà montré dans sa thèse sur *La Volonté*, et en cela la rendant indissociable du triptyque désir – décision – action. Dans la conception merleau-pontienne, nous avons une transcendance qui subordonne le clivage inconscient/conscient, typique de la pensée du philosophe. Or, la théorie même de la pulsion, telle que la fait Freud, entre en contradiction avec sa conception d'un système Perception-Conscience. Quel psychanalyste aujourd'hui pourrait prétendre qui de la source ou de l'objet est premier ? On s'attache davantage à montrer la circularité entre les deux, ce qui rend ce point précis, mais ô combien crucial, de la psychanalyse compatible avec :

- La philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty et Paul Ricœur (mais le mot « phénomène » est trompeur, car il s'agit chez ces deux auteurs d'une philosophie du noumène autant que du phénomène, c'est-à-dire autant de la « chose en soi » que de la subjectivité telle qu'elle est rendue visible, même dans les manifestations de l'inconscient, comme par exemple dans les récits de rêves : ici, le rêve, en soi, est le noumène, mais son récit le phénomène) ;
- Les découvertes récentes des neurosciences, comme les neurones miroirs et l'ensemble de l'appareillage neurologique de la motricité, contenant, en lui, le visuel, ou encore les travaux de Damasio sur le soi et sa perception par le sujet lui-même, qui tente de sortir de l'impasse dénoncée plus haut.

S'avouant héritier du philosophe et psychologue William James, Damasio récuse le point de vue de David Hume : « Davide Hume pulvérisait le soi au point de le faire disparaître. Le passage suivant illustre bien son point de vue : "Je ne peux jamais me saisir, moi, en aucun moment, sans une perception, et je ne peux rien observer que la

perception.” […] Commentant ce rejet du soi par Hume, William James a formulé une célèbre réprimande ; soulignant l’étrange mélange en lui d’unité et de diversité, il a affirmé au contraire l’existence du soi et attiré l’attention sur le “noyau d’ipséïté” qui traverse les ingrédients du soi. » Pour Damasio, la conscience et l’existence d’un soi sont indissociables, le second devenant la condition du premier. De loin, ceci peut nous évoquer Winnicott, chez qui le *Self* est une entité diffuse qui enveloppe le nouveau-né, mais non intégrée au départ, donnée comme telle à l’être en devenir. Cette entité s’intègre progressivement, simultanément au développement des instances psychiques décrites par Freud : le Moi se séparant du ça et le Surmoi du Moi… Pour Damasio, comme pour Winnicott, l’intégration du soi est un processus paradoxal, qui s’intègre en étant déjà donné. La différence est le lieu où se situe l’intégration : neurologique pour Damasio, *somatopsychique* pour Winnicott.

Bruno Bettelheim (1982) souligne que les traductions en anglais et même en français de Freud sont souvent inadaptées, voire fausses, en particulier pour un terme fondamental : *das Ich*, traduit par the Ego ou le Moi, alors que le contexte aurait dû amener à traduire par I en anglais et Je en français, pour des raisons plus ou moins scientistes : « Aucun mot n’éveille de résonances plus profondes et plus intimes que le pronom “je”. » Lourd de conséquence, en effet. Bettelheim rappelle que « nous sommes partis à la connaissance de nous-mêmes en apprenant à dire je » et l’on sait à quel point cette position du sujet « en première personne » est difficile dans la psychose. La dimension processuelle et affective du Je contribue à éloigner la subjectivité d’un concept, et, d’une certaine manière, rapproche de la façon dont Merleau-Ponty rend compte de l’engagement du sujet dans la perception. Il n’est pas de doute aujourd’hui que le sujet humain, même très jeune, influe et transforme son

environnement, par sa présence au monde et à autrui. Penser (comme le Freud de Bettelheim) l'identité à partir du Je donne une dimension à cette dernière qui l'éloigne de l'objet de science. Cela éloigne aussi la conception psychanalytique du cerveau. Or, les « proto-soi », « soi-noyau » et « soi-autobiographique » de Damasio (2010) ne peuvent rendre compte de cette subjectivité en première personne. Sur le support des objectivations du fonctionnement et des fonctions réciproques de ces parties du soi, il n'est possible que d'observer des modifications temporaires et durables sans commune mesure avec le Je. Je ne pense pas que ces parties du soi définies par Damasio soient des facettes de Soi.

« Je ne peins pas l'être, je peins le passage. » On connaît l'adage de Montaigne. Passage sur Terre : l'être humain passe, ne fait que passer, et là est son Je. Qu'est-ce que son être ? Un étant, l'inverse du néant (Sartre) ? Un objet observable pour l'œil savant ? Un passage engagé dans son environnement et dans son entourage au point de les modifier, c'est bien davantage que de l'être. Freud maintenait l'ambiguïté de ce qu'est le Je, et cela permet d'y glisser de la pensée. « Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais la projection d'une surface. », et, en note : « Le moi est, en dernier ressort, dérivé de sensations corporelles, principalement de celles qui naissent de la surface du corps à côté du fait qu'il représente la superficie de l'appareil mental. » (Freud, 1923, cité par Pontalis) Ici, on se sent proche d'une sorte d'*homonculus* (chimère dénoncée par Rizzolatti, 1996), non plus cérébral mais psychique. Si on ne lisait que cela, on pourrait croire en une proximité entre Condillac et Freud, fausse, évidemment, sauf à reconnaître chez Freud, comme chez Merleau-Ponty, un « primat de la perception ». Pour définir une Différance (au sens de Derrida, donc) entre moi et soi, il faut aller voir du côté de Winnicott, sans doute le psychanalyste le plus précis sur

cette question, qu'il tire d'une clinique développementale et structurale ; le Soi est doté des deux valeurs. Winnicott, pour notre propos, en tant que pédiatre et psychanalyste, très attaché au corps, est particulièrement heuristique, évidemment. Chez Winnicott, le sujet trouve son Soi authentique au sein de la transitionnalité, dans un créé-trouvé où il se constitue. L'omnipotence du bébé le fait créer l'objet maternel, et le trouver dans la mesure inversée où il lui est (au bébé) réservé une place dans le sein maternel (l'objet). Il lui sera alors possible d'utiliser cet objet, devenant capable de se percevoir exister seul en présence de cet objet. C'est ainsi, parce qu'il est passé de l'objet subjectif à l'objet objectif, que le Soi s'est constitué en tant qu'enveloppe du sujet. Ici aussi, le mieux est de citer Winnicott :

> *Il n'y a pas d'identité du corps et de la psyché. Du point de vue de l'observateur, le corps est essentiel à la psyché qui repose sur le fonctionnement du cerveau, et qui se manifeste comme une organisation de l'élaboration imaginative du fonctionnement corporel. Du point de vue du développement individuel, cependant, le self et le corps ne sont pas de façon inhérente en surimposition, l'un sur l'autre, et pourtant il est nécessaire, sur le plan de la santé, qu'une telle surimposition advienne, de telle sorte que l'individu puisse devenir capable de s'identifier avec ce qui, à strictement parler, n'est pas le self. La psyché en vient progressivement à un accommodement avec le corps, de telle sorte que dans l'état de santé, s'installe finalement un état de choses où les limites du corps sont aussi celles de la psyché. Le cercle qu'un enfant de trois ans dessine et qu'il appelle "canard" est la personne du canard aussi bien que le corps du canard. C'est un accomplissement qui s'accompagne de la capacité d'employer le pronom personnel. Comme on le*

> *sait, nombreux sont ceux qui ne vont pas si loin, ou ont perdu ce qui a été accompli* […] *la “dépersonnalisation” est employée pour rendre compte de la perte de la relation entre la psyché et le soma. (Winnicott D.-W. (1954-1971) Human Nature, London, The Winnicott Trust, 1988)*

Winnicott n’hésite pas à parler de « résidence de la psyché dans le corps » : « Une grande part de ce qui a été dit de l’intégration s’applique à ce qui a été dit de la résidence de la psyché dans le corps. Les expériences tranquilles et les expériences excitées y contribuent chacune à leur manière. L’emménagement de la psyché se fait dans deux directions, l’une est personnelle et l’autre provient de l’environnement ; l’expérience personnelle, des impulsions, des sensations cutanées, de l’érotisme musculaire et de la pulsion, impliquant la personne totale et aussi impliquant la gestion du corps et la rencontre des demandes pulsionnelles, d’une façon telle que la gratification devient possible. Un exercice musculaire peut être le siège d’une tension particulière, surtout s’il s’agit d’un exercice spontané. » (Winnicott, *idem*). Finalement, pour Winnicott, il pourrait sembler qu’il n’y a pas de « mystère » de l’articulation corps/psyché. Cependant, il est bien celui qui insiste à de nombreuses reprises dans son œuvre, sur les différences entre esprit et psyché d’une part, entre corps et soma d’autre part. Cependant, il sait décrire, *de l’extérieur*, l’intégration (et même le mouvement d’intégration progressif) somatopsychique. En effet, vu de l’extérieur, du point de vue qui est celui de Winnicott, spécialiste du développement global de l’enfant, il est possible d’observer une entité somatopsychique. Georges Devereux parlerait à cet égard d’un véritable complémentarisme, puisque justement la réalité somatique décrite par Winnicott ne peut se réduire à la réalité psychique et même psychologique (qu’il lie davantage au

cerveau, cependant) et réciproquement. Or, c'est justement ce qui les rend complémentaires, avec cette troisième dimension du complémentarisme qui fait que l'entité globale somatopsychique ne peut s'observer que grâce à cette incompatibilité qui les rend complémentaire, dans la mesure où nul ne peut nier l'unité somatopsychique. On est ici tout à fait dans la ligne d'un autre concept, celui de *Différance* (avec un « a ») que Derrida a inventé pour rendre compte des nécessaires différences au sein d'un même espace notionnel (1967).

5. Psychosomatique et rapports soma/psyché

Sans reprendre l'historique des théories de la Psychosomatique, il est tout de même nécessaire d'envisager les rapports psyché-soma, tels que la Psychanalyse les a envisagés. Dans l'extrait qui suit, André Green (2005) fait état de la réflexion murie sur une carrière entière d'un pédiatre et psychanalyste (et ici cette double formation a toute son importance, évidemment), non des moindres, puisqu'il s'agit de Donald-W. Winnicott.

En lisant La Nature humaine, on est frappé par l'importance du psychosomatique dans l'*œuvre de Winnicott ; il y réfléchit longuement dans la première partie, et termine le livre par un c*hapitre intitulé « Retour sur l'affection psychosomatique ». Le développement émotionnel comme paradigme suppose donc un postulat préliminaire : les émotions, qui jouent un rôle essentiel dans la psyché humaine, sont enracinées dans le corps (exactement comme Freud pensait que les pulsions représentaient les racines de la psyché dans le somatique). D'où l'importance du concept, je dirais, d'incarnation, qui rejette l'objection selon laquelle la psychanalyse serait synonyme de psychogénèse et de désincarnation, mais accepte l'idée que les problèmes somatiques dans les premières phases de la vie sont un facteur important du développement psychique. Dans le chapitre III de la

quatrième partie, Winnicott donne un aperçu intéressant de la demeure de la psyché dans le corps, précurseur du concept de Moi-peau (développé ensuite par Didier Anzieu) dont on peut démontrer qu'il joue un rôle important dans les troubles des personnalités-limites (1985)*. En outre, il propose :*

> *Il y a une angoisse psychotique sous-jacente au trouble psychosomatique, bien que dans de nombreux cas et à des niveaux plus superficiels, des facteurs hypocondriaques ou névrotiques puissent clairement apparaître* […] *Je suis convaincu que la relation entre la psychose et la psychosomatique offre un champ de recherche prometteur, comme l'École de Psychosomatique de Paris, fondée par Pierre Marty, a commencé à le découvrir. C'est là que le concept d'intégration est important, dans la distinction que fait Winnicott entre la non-intégration (l'état supposé exister à la naissance) et la désintégration, qui provient de la régression (1962). Il me paraît impossible de dissocier le concept du lien psyché-soma de celui de pulsion selon Freud, « un concept à la limite du somatique et du psychique ». (André Green,* Jouer avec Winnicott*, Paris, PUF, 2005)*

Ce court extrait est très révélateur et permet de s'interroger sur les liens entre pulsion de mort et somatisation, comme le propose Green, dans la perspective de ce qu'il nomme le Travail du négatif. L'une des facettes du Négatif est la pulsion de mort, la destructivité elle-même, en tant qu'elle est inhérente à l'Humain, au biologique, et au psychique ; l'autre facette est cette mise au travail (psychique) de la destructivité afin de la transformer. Ainsi en est-il du travail du rêve, du travail de deuil, et du travail de psychisation du corporel chez le bébé, grâce au travail psychique de la mère (ou « capacité de rêverie ») tel qu'il est décrit plus haut, et tel que Bion l'a

décrit en termes de Fonction alpha. L'exemple de la psychothérapie des patients traumatisés psychiques est particulièrement éloquent. On sait que ce processus est particulièrement visible chez certains enfants, particulièrement violents :

> *Ils ne délirent pas, mais ces accès de violence sont des équivalents hallucinatoires. Le sujet subit la reviviscence, le ressurgissement en lui de sensations et de sentiments qu'il a éprouvés dans le passé le plus souvent à la période préverbale, dans des circonstances où il se trouvait impuissant, débordé, terrifié, et dans la solitude la plus totale et sans adulte avec lequel il pouvait partager ce qu'il ressentait. Contrairement à une idée souvent avancée, un tel enfant n'est pas dans la « toute puissance » : il n'a pas eu d'autre choix que de mettre « en lui » l'image terrifiante d'un parent violent, dans une sorte d'« incorporation » globale, et il est impuissant face au surgissement hallucinatoire de l'image de son père ou de sa mère violent en lui. (Berger,* Voulons-nous des enfants barbares ? *Paris, Dunod, 2005).*

Maurice Berger décrit ici le résultat tragique du syndrome psycho-traumatique qui se constitue chez l'enfant (il en est de même pour l'adolescent et l'adulte) comme conséquence plus ou moins différée d'un traumatisme psychique (ou trauma). Le trauma, contrairement au stress, qui déforme temporairement le Moi, le perce, et en détruit les principales capacités. Une « chose » impensable pénètre la psyché, et chasse immédiatement (effroi) toutes les représentations qui y résident avec des liens entre elles, qui leur permettent de prendre sens. Puis cette « chose » s'installe et s'encapsule au sein du monde psychique interne (devenue alors « objet interne étranger » pour Freud) du sujet, et aucune des représentations pré-existantes revenues ne peut s'y lier. C'est un élément

impensable : ce qui est la caractéristique de la mort. Or, si cette « chose » fait trauma, c'est qu'elle est la mort. La violence entre les parents est pour un enfant jeune qui ne peut rien en faire, et rien y faire, sa propre mort. Subir un inceste est rencontrer sa propre mort, comme tout viol. Se faire frapper, être témoin de la mort d'autrui, être profondément méprisé, etc., sont des rencontres avec la mort au même titre qu'être blessé psychique dans un attentat ou dans une situation de guerre.

Le trauma psychique sidère la pensée, mais un syndrome dit « de répétition » s'installera après une période de cristallisation plus ou moins longue (de quelques mois à quelques années). Ce syndrome est fait de cauchemars, de réactions de sursaut à certains stimuli rappelant (même inconsciemment) l'événement traumatique (ou les événements), de reviviscence hallucinatoire de la (ou des) scène(s) traumatique(s). Le syndrome de répétition ne tarde pas à s'accompagner de modifications durables de la personnalité : régression et dépression chroniques ou bien agressivité, violence, passages à l'acte hétéro- et/ou auto-agressifs, et somatisations, surtout chez l'enfant. Dans la prise en charge psychanalytique, quand elle est assez longue et assez poussée, on retrouve ces éléments traumatiques à l'origine des actes agressifs.

Pour résumer, les traumas psychiques de l'enfant liés à un environnement violent : l'EFFROI vécu lors de la pénétration de l'objet étranger (réel de la mort) entraîne immédiatement l'impossibilité de lier ces images de scènes violentes à des représentations déjà présentes et organisées entre elles en réseaux de signification (chassées par l'effroi). C'est un dépôt brut de représentations d'actions violentes.

La répétition (de ces représentations d'action violentes) est entraînée par la levée du refoulement lors de la rencontre de stimuli externes. Les scènes violentes se répètent de façon hallucinatoire, projetées dans le système

conscient et/ou la motricité. Dans ce dernier cas, un « déclenchement moteur » soudain a lieu : c'est le passage à l'acte, destructeur à la mesure de la violence des représentations d'actions traumatiques déposées antérieurement.

Chez l'enfant, toute violence subie est considérée comme étant la réponse légitime des parents (ou adultes référents) à une faute qu'il aurait commise. En conséquence, s'inscrit à la place d'une capacité à lier les représentations d'actions traumatiques à d'autres représentations signifiantes (elles), un sentiment de culpabilité. Ce dernier est souvent refoulé (c'est le pire !). Cette culpabilité inconsciente (l'inconscient ne doute pas, ce n'est plus un sentiment de mais une condamnation !) favorise les mouvements de projection destructrice, voire auto-destructrice, dans le suicide, notamment, mais aussi de l'établissement d'une inscription somatique non « psychisable » dans le cerveau, que l'on observe à l'IRM chez ces enfants (Berger, 2005, 2009).

On sait depuis longtemps que le stress émotionnel chronique précoce entraîne des lésions cérébrales repérables, notoirement en imagerie cérébrale, via la dysrégulation du cortisol provoquée par ce stress en plus (maltraitance) ou ce stress en moins (négligence), « atteinte des structures cérébrales, en particulier l'hippocampe. Il s'ensuit un dysfonctionnement au niveau de la régulation des émotions avec des réponses violentes automatiques, au niveau des comportements d'attachement, de la mémoire affective et de la mémoire des apprentissages. » (Berger, 2009). L'analogie entre ce qui est repérable des traces laissées par des lésions cérébrales et des phénomènes de répétition automatique en boucle, sur le mode réflexe, dans la structure cérébrale, et le modèle du « frayage » des traces mnésiques proposé par Freud en 1896, est une analogie trompeuse, car le modèle freudien d'alors, celui de *l'Esquisse*, est un modèle syncrétique, et c'est la raison pour laquelle il l'a rejeté, sous le prétexte un peu rapide,

peut-être, d’attendre à plus tard des progrès de la biologie. Un certain fantasme d’une biologisation, d’une réduction du psychique au biologique a depuis lors habité (et continue d’agité) ceux qui sont rassurés par le positivisme, et surtout par le matérialisme. Il s’agit évidemment d’une appartenance idéologique, celle qui est majoritaire dans les milieux de la recherche, et même du soin. Cela amène parfois à des contorsions et des déformations qui éloignent de toute possibilité de complémentarisme (voir Bergson déjà, puis Damasio, Solms, infra).

La psychothérapie de ces enfants consisterait en un soutien actif, voire intensif, à la psychisation de ces traces mnésiques laissées dans le cerveau, en permettant un autre rapport réel aux substituts parentaux non-maltraitants. La création de nouvelles représentations, affectivement liées aux relations réelles aux objets, permettrait un retissage de ces réseaux autant qu’il permet à la pulsion de s’articuler par la pensée à l’investissement des objets. Ce processus complexe et généralement long permettrait à l’enfant de trouver comme voie de décharge au quantum d’affect de haine la pensée et le langage plutôt que la motricité et le corps réel, ses tissus et ses cellules, via des dérèglements auto-immunitaires et métaboliques. Mais il faut bien avouer que le tableau est plus sombre et que la plupart de ces enfants ne guérissent pas des traumatismes subis ni de leurs conséquences (Berger, 2005, 2009).

C’est quand l’espace intermédiaire entre le somatique et le psychique est trop mince, comme chez les très jeunes bébés, que le risque de somatisations graves est le plus grand. On pense que 40 % des morts subites du nourrisson (MSN) pourrait être liés à ce processus, comme on sait que les enfants jeunes meurent davantage d’accidents domestiques (mettant donc en jeu la motricité) quand ils vivent dans une configuration familiale violente (Bourguignon, 1986).

Ainsi, l’effondrement somatopsychique serait lié au trauma ou à tout le moins à une dé-psychisation du somatique par la pulsion, la Pulsion de mort tout particulièrement. Certes. Mais il reste à penser autrement qu’en postulant la prémisse d’un lien causal réciproque des effets psychiques et des effets somatiques.

6. L’objet des neurosciences est-il l’objet de la psychanalyse ?

On ne peut pas savoir où cette voie nous mène ; on cède d’abord sur les mots et puis peu à peu aussi sur la chose. (Freud S., Psychologie des foules et analyse du moi, 1921)

L’idée profonde de Parain est une idée d’honnêteté : la critique du langage ne peut éluder ce fait que nos paroles nous engagent et que nous devons leur être fidèles. Mal nommer un objet, c’est ajouter au malheur de ce monde. Et justement la grande misère humaine qui a longtemps poursuivi Parain et qui lui a inspiré des accents si émouvants, c’est le mensonge. (Camus A. « Sur une philosophie de l’expression », Compte rendu de l’ouvrage de Brice Parain, Recherches sur la nature et la fonction du langage, éd. Gallimard, in Poésie 1944)

Nous avons vu que le beau « roman » d’une soi-disant intégration des divers paradigmes de la psychopathologie achoppe nécessairement sur une analogie dont la prémisse est fausse, comme je viens de le montrer à propos du trauma psychique. La question du rapport de la rationalité scientifique à la vérité se pose certes, mais elle trouve une réponse dans une séparation entre les deux niveaux auxquels vérité et rationalité scientifique appartiennent, dans la mesure où la seconde n’est qu’un moyen parmi beaucoup d’autres d’atteindre la première. Quant à la rencontre conflictuelle entre biologie et psychanalyse, on

commence à s’apercevoir que l’on gagnerait sans doute à entretenir le conflit plutôt qu’à chercher à l’aplanir. Le complémentarisme se serait-il alors dilué ? C’est possible, si non probable. Peut-être faudrait-il lui préférer la dispute au sens philosophique d’une confrontation sur des promontoires de même hauteur. La question de la spécificité des objets sera pour nous l’occasion de le suggérer fortement.

Il faut s’arrêter sur les propositions de Kandel, car, en négatif, elles nous permettent de comprendre quelque chose qui doit être fondamental pour l’avenir. Dans son article célèbre de 1999, repris en 2002 en français sous le titre « La biologie et le futur de la psychanalyse : un nouveau cadre conceptuel de travail pour une psychiatrie revisitée », le prix Nobel fait état de la conception qu’il a de la psychanalyse. Or, cette conception est celle du Freud d’avant la seconde théorie des pulsions et de la deuxième topique, c’est-à-dire des années 20-23. Rappelons que Freud n’est mort qu’en 1939. Ce qui veut dire que Kandel a une lecture très partielle de Freud et qu’il la généralise à l’ensemble de l’histoire de la psychanalyse : une psychanalyse de la prise de conscience dont les vertus seraient thérapeutiques. Mais Kandel a raison sur la nécessité pour la psychanalyse de ne pas envelopper de mépris l’objet des neurosciences, c’est bien plus la méthode qu’il propose à la psychanalyse qui n’est pas heuristique, car elle la soumettrait à une révision dont les prémisses sont fausses, dans la mesure où les objets de la science et de la psychanalyse ne peuvent être les mêmes. Je ne rappellerai pas ici, ce serait à mon avis fastidieux, ce qui fait changer Freud. Mais je dirais seulement, ceci me semble suffisant, que d’une part la dimension du hors-sens apparaît dans la psychanalyse avec le tournant des années vingt, car Freud rencontre de mieux en mieux, dirais-je la figure de la mort, sa butée, dans la répétition, au-delà même du transfert qui est répétition mais signifiante ; d’autre part,

l'idée qu'une trace mnésique serait l'équivalent d'une représentation refoulée et que les deux pourraient suivre des voies cathartiques parallèles, est invalidée par Freud, bien avant même l'article sur l'Inconscient de *Métapsychologie* (1915). Bien davantage, et bien plus grave, cet Inconscient n'est pas le non-conscient de la philosophie de la conscience de la même époque, celle de Bergson, sur laquelle s'appuie Janet, par exemple, avec son « subconscient ».

Enfin, l'objet de la psychanalyse n'est pas la représentation refoulée, plus précisément, ce n'est pas le seul. Freud en fait l'expérience et en fait part dès « Pour introduire le narcissisme » (1914), et le reprendra de façon complète dans « Construction dans l'analyse » (1937) et « Analyse sans fin et analyse avec fin » (1937). Avec le patient, l'on bute sur un « roc », celui de la mort, inhérente au biologique, certes, mais surtout, on bute ensemble, patient et analyste, parce que ce roc est intransformable. Alors que Freud insiste sur la dimension de transformation davantage que sur celle de conscientisation, quitte à ce que cette transformation soit une construction, c'est-à-dire une fiction dont la vertu est le soulagement du sujet, il constate aussi tout ce qui n'est pas transformable. Chacun à leur manière, Bion, Winnicott et Lacan incluront cet état de fait dans leur pratique. Le premier élabore une praxis qui donne toute sa place à la transformation, notamment chez le sujet psychotique, de la sensation en pensée, via un « appareil à penser les pensées ». Le second s'appuie, c'est le cas de le dire, sur le holding qui a manqué au petit enfant pour soutenir même physiquement ses patients les plus régressés, et restaurer en eux assez de sécurité interne (capacité d'être seul) pour qu'ils élaborent leur propre « capacité de rêverie » dans l'entre-deux transitionnel au sein du *setting* de la cure. Dans une très belle conférence, Winnicott regrette d'avoir fourni trop d'interprétations à ses premiers patients, et combien cela a pu leur nuire, à la

seule fin de paraître un « psychanalyste intelligent » (Winnicott, 1986).

Quant à Lacan, après s'être fourvoyé dans une conception de type « psychanalyse appliquée », comme un plus donné à la psychopathologie dans sa thèse (1932), il en vient à opposer l'objectivité à l'objectalité, comme le montre Yorgos Dimitriadis (2015). Ce même auteur argumente, en citant Freud : « Premièrement on ne peut pas conduire d'une même main à la fois un traitement organique et un traitement psychique ; deuxièmement, le rapport de transfert fait qu'il n'est pas recommandé à l'analyste d'examiner corporellement le malade ; troisièmement, l'analyste a toute raison de mettre en doute son absence de prévention, étant donné que son intérêt est si intensément orienté vers le facteur psychique » (Freud S., *La Question de l'analyse profane*, 1926), afin de différencier les objets. Il dénonce, lui aussi « le malentendu qui consiste à croire que l'on peut reprendre des termes de l'une des disciplines (comme l'inconscient, le refoulement, l'affect et la pulsion) et les transporter – tels quels – dans l'autre discipline » (Dimitriadis, 2015). Depuis au moins Lacan, en France, on est censé savoir que la proposition de Nicolas Georgieff est surréaliste : « De notre point de vue, le débat implique au préalable l'adoption d'une position réaliste sur l'objet psychique ou mental, objet commun des différentes approches que sont psychanalyse, sciences cognitives et neurosciences. » (Georgieff, 2005) ; on ne saurait être plus syncrétique, et l'on constate à quel point cette vision des choses est écrasante pour la pensée. Aussi, l'Inconscient n'est-il pas le seul objet de la psychanalyse, mais en tant que tel, il est « cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient » (Lacan, 1966), ce qu'Yves Sarfati résume dans la formule lapidaire : « L'inconscient freudien… c'est l'inénarrable de l'identité narrative » (Sarfati, 2014). Il souligne ainsi que

l’Inconscient de la psychanalyse n’est pas davantage l’inconscient de la phénoménologie que celui des neurosciences, ce n’est pas un inconscient de la narration de soi ! Et l’autre objet de la psychanalyse, si ce n’est le seul désir en sa dimension articulée à l’Inconscient comme instance inénarrable parce que butant sur le réel (et la mort), est l’objectalité, mais une objectalité qui confine définitivement à l’inobjectivable, cet inobjectivable du Sujet de l’Inconscient que Lacan nomme objet petit a.

Dans leur critique (une autre) du fameux article de Kandel, Chaperot et al. précisent que « cet objet “cause du désir” n’est pas une représentation, car il est hors langage, c’est un représentant impossible à se représenter. » (Chaperot et al., 2005). La psychologie phénoménologique est affaire de sens, la psychanalyse est affaire de jouissance. Il faudrait un autre article pour développer ce dont il s’agit, qui est articulé, non pas avec le plaisir et ses traces, comme en parlent Ansermet et Magistretti, fort bien, d’ailleurs, mais avec l’au-delà du principe de plaisir, avec la pulsion de mort… Mais, « en ce qui concerne la psychanalyse, on le voit, la nature de son objet interdit toute saisie objective » (Chaperot et al., 2005).

Conclusion

D’une façon générale, ce n’est pas l’observation des phénomènes rares et cachés, seulement représentables par des expériences, qui conduira à la découverte des vérités les plus importantes ; mais celle des phénomènes qui sont sous nos yeux, accessibles à chacun. Aussi la tâche consiste-t-elle moins à voir ce que personne n’a encore vu, qu’à penser, en face de ce que chacun voit, ce que personne n’a encore pensé. Voilà aussi pourquoi en cette matière (le rapport entre pensée et cerveau) il importe beaucoup plus d’être un

philosophe qu'un physicien. (Schopenhauer A., Philosophie et Science, 1851)

Il existe donc des situations qui induisent des effets simultanés d'ordres différents : biologique comme psychique. C'est ce que nous devons retenir. En revanche, ces effets ne constituent justement en aucun cas le même objet, qui ne peuvent donc s'appliquer avec et dans le cadre des mêmes paradigmes de la Connaissance. C'est pourquoi une dispute (et non un dialogue mou et consensuel) doit être maintenu et encouragé entre ces paradigmes ! Le but d'une psychanalyse, ce n'est pas une mise en sens au travers un parcours de narration (qui est la tâche que s'est donnée la phénoménologie) ; c'est, à partir du « temps éclaté » (Green, 2000), de favoriser des saisissements, des surgissements féconds et transformateurs : voilà pour la méthode. Le but de la psychanalyse en tant que corpus de la Connaissance est d'en rendre compte en tant que forme de la « vérité », issue d'une réalité irréductible à d'autres, la réalité psychique : « que nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde de ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire. C'est même pourquoi l'inconscient qui le dit, le vrai sur le vrai, est structuré comme un langage […] puisqu'une vérité qui parle a peu de choses en commun avec un noumène qui, de mémoire de raison pure, la ferme. » (Lacan, 1965). La vérité du Sujet se situe dans un au-delà du noumène (cette « chose en soi » sur laquelle l'esprit peut broder grâce au langage à partir de son intuition, mais pas connaître), dans la parole issue de la Construction freudienne.

L'objet des neurosciences demeure l'observé dans le réel cérébral. C'est le noumène en tant qu'il est intuitivement présent à tout être humain. Quelle que soit sa méthode, de l'imagerie aux modélisations algorythmiques, il laisse des traces qui ne sont pas des représentations au sens phénoménologique. Un complémentarisme est-il possible ici

entre neurosciences et psychanalyse ? On peut en douter. Une « intégration », un aplatissement syncrétique, s'il est toujours possible, est la plus grande chance de les faire disparaître toutes les deux. Alors, il ne nous reste guère d'autre choix de les mettre en dispute, au sens de la controverse philosophique :

> *« Les débats scientifiques ont le salutaire effet de changer les ennemis qui se méconnaissent en adversaires qui se comprennent et se tolèrent, qui s'estiment et qui s'aiment, parce que toute discussion digne de ce nom transforme les passions aveugles en idées qui, s'éclairant peu à peu, s'accordent en dépit d'oppositions reconnues. » (Blondel, 1894).*

Issue de l'épistémologie aristotélicienne, la tradition médiévale de la « disputatio » consiste à problématiser une question en équilibrant les pouvoirs entre les protagonistes. Elle maintient donc nécessairement un écart, de méthode, entre les façons de faire défiler) les perceptions et conceptions de la réalité, afin que les inconciliables ne tentent pas de se détruire… L'enjeu est aujourd'hui majeur de ne vouloir pas imposer à l'autre une conception qui serait inconciliable avec son propre défilé conceptuel. Les réducteurs de têtes issus soit de la psychanalyse soit des neurosciences peuvent tuer les deux à la fois. Reconnaître, comme chaque clinicien sérieux le fait, comme chaque chercheur le fait, qu'une part de la réalité m'échappe, est louable, à condition que cela ne me conduise pas au fantasme que si l'autre se soumet à mes propres règles, à mon art, il sera dupe de ce que je veux, sciemment ou non, de bonne foi ou non, le mettre sous ma coupe. Avancer, en l'occurrence, c'est maintenir un écart qui ni ne divise ni ne fusionne, mais questionne, sans chercher de réponse

II. L'efficacité des psychothérapies psychodynamiques et l'efficace de la psychanalyse

1. La Psychothérapie des patients psychotiques

a. Resnik et la Psychanalyse du champ

Voici comment Salomon Resnik donne le « là » de la rédaction collective d'un numéro de la *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe* consacré à la Psychose, auquel ont collaboré Luigi Boccanegra et Enrico Levis, parmi d'autres, un numéro qui n'était pas seulement dévolu aux prises en charge de groupe (*Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe,* 2001) :

> *L'une des raisons d'être de ce numéro est d'enrichir notre connaissance à travers un intelligere personnel, relationnel, et interpersonnel. Il s'agit donc de se relier l'un à l'autre, dans la mesure du possible, selon le degré de plasticité ou de rigidité du moi de chacun* […] *la connaissance de la psychose, née du travail en commun dans un contexte dyadique, groupal ou institutionnel, contribue à un enrichissement de la psychiatrie et de la psychanalyse, ainsi que de la philosophie, celle du monde de la psychose, et ses implications institutionnelles.*

Comprendre, Verstehen*, tel que l'emploie Karl Jaspers (1923), doit se différencier d'expliquer,* Erklären*. Jaspers utilise en allemand l'expression* Verständliche Zusammenhang*, qui réunit les deux aspects de la compréhension. Dans* ver-stehen*, il y a le fait de « se tenir debout face à l'autre », avec la tentative de faire entendre quelque chose, de rendre intelligible le* dire *du corps et de*

la parole. Zusammenhang *renferme l'idée contemporaine de « saisir et partager », être avec…*

Il s'agit donc non pas d'expliquer psychanalytiquement ou socialement, le fonctionnement mental du psychotique mais de saisir ensemble le sens du vécu (ou le non-vécu) émotionnel inconscient du contexte thérapeutique.

Le programme même de la Psychopathologie clinique de la psychose est figuré par ces mots, et définit un champ clinique. Toute la difficulté consiste à « se tenir debout face à » celui ou celle qui volent proprement en éclats : « Cet état (qui) dramatise le fantasme de la fragilité de sa propre nature. Être de verre, c'est être susceptible de se briser. Les fragments d'un tel cataclysme se confondent avec le monde environnant, donnant l'image d'une fin du monde ou d'« expériences catastrophiques », telle qu'elle a été décrite par Kurt Goldstein » (Resnik, 2001). Resnik reconnaît des « facteurs psychotisants » dans les situations familiales (comme Jeammet évoque des « situations psychotigènes », 1980). Elles sont liées aux identifications précoces ou à leurs défauts, tels que les psychanalystes de groupe les avaient mises en exergue dans la comparaison entre phénomènes de groupe et phénomènes individuels, l'intériorisation des liens, des relations entre les membres d'un groupe thérapeutique ou au sein de l'institution leur ayant donné l'idée de penser avec plus de précision l'intrapsychique individuel. Ainsi, Pichon-Rivière avait conceptualisé deux « champs psychologiques dans le lien » (évoquant le plus tardif « traçage » de Laing, évidemment). D'une part un champ interne, ou relation d'objet avec un objet interne ; « la forme particulière que prend le moi à se lier avec l'image d'un objet localisé en lui » (Pichon-Rivière, 1971) ; d'autre part un champ externe, ou lien avec l'objet externe. La relation d'objet interne est ici une composante du lien, et c'est dans l'interaction que se produit l'intériorisation de la structure de relation. Cette dernière devient intra-subjective sous l'effet de l'identification

introjective (notion issue de Férenczi) et projective (notion issue de Klein). De plus, Pichon-Rivière affiche sa volonté de substituer le « lien » à la pulsion, tendance à la mode à l'époque, Outre-Atlantique. Le traitement des patients psychotiques amène Pichon-Rivière à penser chez l'individu « l'existence d'objets internes, de multiples imagos qui s'articulent dans un monde construit selon un processus progressif d'intériorisation » : c'est la notion de « groupe interne », en tant que structure de relations intra-subjectives en un système de relations intériorisées, à la fois sociales et psychiques. Napolitani, en Italie et plus d'une décennie plus tard, définit une « groupalité interne » (Napolitani, 1987), se référant à la conception kleinienne des objets internes et à celle de « matrice groupale » de Foulkes ; il s'agit du résultat de l'internalisation issus des identifications développementales. Afin de rendre compte de tous ces processus, ajoutés à la notion de « champ » venue des travaux des Baranger, Claudio Neri proposera l'idée d'un « champ multipersonnel » (Neri, 1995).

Ces conceptions ne sont pas novatrices. Elles témoignent simplement de ce que nous écrivons plus haut à propos de l'Histoire de la Connaissance, qui avance par paradigmes, ces sortes de matrices qui portent, au sein d'une synchronie, des idées semblables chez des chercheurs contemporains entre eux. Toujours est-il que la Psychanalyse des groupes a enrichi la Psychopathologie individuelle et la clinique dans son ensemble, et des sujets souffrant de psychoses en particulier. Salomon Resnik en tire des conclusions très importantes, qui rejoignent celles qu'avait établi Ludwig Binswanger avant lui. La juxtaposition chez un même sujet (ce qui est caractéristique chez les schizophrènes) de deux modes d'« être au monde » : le « turning point » décrit par Bion, qui fait vivre au sujet la bascule[1] dans l'angoisse psychotique, nécessite que le sujet crée un « nouveau monde » dans lequel il vivra totalement, comme réfugié dans cet autisme. Mais

simultanément, le sujet ne peut pas être aussi dans le monde réel et partagé, d'où le risque de « dégonflement » qui est la mise en échec de ce refuge et entraîne la dépression narcissique. Le « gel » qui peut être la stratégie de défense majeure contre cette dépression au potentiel suicidaire très important, est très visible dans les groupes, parce qu'il est contagieux. Des moments privilégiés de « dégel » permettent une ouverture transférentielle que les thérapeutes se doivent d'accueillir. Il y a des façons toutes particulières, spécifiques, d'accueillir ces états qui peuvent devenir des moments féconds (le fameux Kaïros grec repris par certains psychiatres existentialistes) de la psychothérapie. C'est l'attitude, le contre-transfert du thérapeute et tout ce qui se passe « dans le champ » qui contribue à rendre ces moments féconds et même par leur donner une suite dans la continuité de la relation. La Psychothérapie des patients psychotiques s'oriente désormais dans cette direction.

C'est cette position du thérapeute et la technique même, les deux étant évidemment sous-tendues par une théorie qui s'unifie plus ou moins, qui réunit Resnik, les psychanalystes « du champ » et Gaetano Benedetti, bien qu'à notre avis, ces derniers ne reconnaissent pas suffisamment leur dette envers celui-ci, alors qu'ils semblent parfois sombrer dans un certain dogmatisme obsessionnellement dévolu à Bion. C'est dommage, car ce courant demeure très créatif et ne peut qu'apporter à la Psychopathologie ce dont elle a besoin aujourd'hui, à savoir un vent frais et salvateur pour les patients qui recommencent à devenir les objets réifiés de la politique de « santé mentale » des états. Quelle est la position de Resnik ? D'où vient et quelle est celle de la Psychanalyse du champ ? Et Benedetti dans tout cela ?

Nous trouvons certains articles de Salomon Resnik très proches en contenu de l'ouvrage de Merleau-Ponty *La Prose du Monde*. C'est probablement parce que ce dernier

y est le plus « clinique », et comme si Resnik y apportait du « matériel clinique ». Il en est ainsi de ce que Resnik explicite des « jeux de miroirs » dans la cure analytique de certains patients psychotiques et dans certains groupes, qui montrent aussi que, déjà, Freud avait anticipé tout cet ensemble phénoménologique, notoirement avec l'idée mal traduite de l'inquiétante étrangeté, dont il faut encore rappeler que c'est ce que l'enfant vit d'abord dans le miroir, avant que l'adulte lui prête sa capacité à symboliser cette étrange présence du semblable « déjà vu » mais inconnu, qui entraîne chez cet enfant une réaction jubilatoire. En effet, l'article de Freud sur « L'Inquiétante étrangeté » est la description d'un « déjà vu » ; il s'agit donc d'une perception et c'est ici très important. Cela est étonnamment fréquemment oublié, l'inquiétante étrangeté étant mise à tort à toutes les sauces (Freud, 1919). Par exemple, dans son article « Visibilité de l'Inconscient », Resnik présente une situation de groupe dans laquelle une patiente « découvre » la présence de deux gravures de monstres dans la pièce (Resnik, 2006b), accrochées au mur depuis longtemps. Ce sont des animaux imaginaires dus à l'italien Ulisse Aldrovandi, un hérétique de la Renaissance, ils ont une expression anthropomorphe de colère et de mélancolie. Ce qui est un phénomène naturel chez tout un chacun, devient un phénomène très inquiétant pour une patiente psychotique. Resnik, au début de l'article nous fait part de son étonnement à être passé cent fois devant une plaque commémorative dans son quartier parisien, sans l'avoir « vue » alors qu'elle y était depuis des années. Dans cette séance de groupe, ce « déjà vu » enfin conscient qui en devient inquiétant et étranger, mais qui est en réalité un « incongru familier », est le révélateur photographique de la projection dans des éléments de l'extérieur, des sentiments internes de colère et de deuil chez cette patiente, alors même qu'il les a suscités ! C'est tout à fait ici ce que décrit Merleau-Ponty comme processus de la

perception : ce double mouvement perceptif-projectif qui est en fait le même, déjà exploité par Hermann Rorschach, probablement le premier psychiatre phénoménologue. Le dialogue groupal qui suit dans l'article de Resnik est également tout à fait concordant avec le dialogue tel qu'il est décrit par Merleau-Ponty (voir plus haut).

Ici, nous voudrions dire quelques mots sur la capacité de penser et de recevoir des thérapeutes. Lors d'une conférence donnée à Bordeaux en 2014 dans le cadre d'une journée sur l'adolescence, Bernard Brusset présenta le cas d'une patiente qui un jour, en pleine séance, sortit un couteau de son sac pour se suicider. Brusset l'en empêcha en se saisissant rapidement du couteau. Lors d'une séance ultérieure, cette même patiente sortit de son sac un tube de cachets anxiolytiques, une petite bouteille d'eau, en avala le contenu devant son analyste, qui, cette fois, ne réagit pas. Elle s'assoupit progressivement et Brusset appela une ambulance afin de la faire hospitaliser. Il est évident qu'il valait mieux qu'elle fasse cette tentative de suicide devant son analyste (médecin) plutôt que seule chez elle ; mais là n'est pas l'important. Il était important que celui-ci accepte d'être le témoin d'une tentative de destruction qui, en fait était destinée à l'être symbiotique, combiné analyste-patiente, dans un transfert psychotique, afin d'en permettre la métabolisation ultérieure. On comprend ici ce que Resnik voulait dire quand il parlait de son cabinet parisien comme « mon petit hôpital psychiatrique de 30 m^2 ». Ces mots de Resnik, correspondent parfaitement à ce qui se passe entre Brusset et sa patiente ici ; « Mais ce qui est valable au niveau du vécu du transfert, c'est la dimension qu'acquiert le transfert infantile : il y a quand même un enfant qui s'éveille de son monde en suspens. Il se réveille à la vie à travers une sorte de transfert ludique pathétique. C'était comme si l'enfant « mort » parvient à me faire une grimace douloureuse, il tente de jouer et de se jouer pour vivre » (Resnik, 2002). Mais, dans la psychose, le jeu n'est pas

encore le « playing » en mouvement décrit par Winnicott ; il n'est pas une symbolisation, et donc, « se jouer » pour vivre, paradoxalement, s'agit réellement par l'acte. Ce qui est positif, dans l'acte de cette femme, c'est qu'elle agit en présence de son analyste-mère. Or, afin que cette « mort » soit renaissance, passage par la symbolisation, il faudra qu'une « greffe » symbolique ait lieu, fournie par l'analyste, à défaut d'une Fonction alpha fournie par la mère (ou tout autre environnement précoce), ce qui permettra à un tel acte de perdre sa « qualité » d'auto-engendrement fantasmatique réalisé (Racamier, 1989 ; Kestemberg, 2001). Dans l'article « Visibilité de l'Inconscient », Resnik évoque un autre cas, individuel, d'une femme qui vit son corps, vidé d'une substance trop dangereuse pour y rester, projeté dans, alternativement, la chaudière et le réfrigérateur du cabinet. Cette ambivalence entre s'éveiller à la vie ou demeurer gelée s'est peu à peu intégrée, laissant place alors à une explosion de la chaleur, du feu que contient la chaudière mais qu'elle ne put tout de suite contenir, sans l'aide de son analyste. C'est la capacité de ce dernier d'abord à métaphoriser, pour lui-même, l'être au monde de sa patiente, qui lui a donné la possibilité de la contenir en lui (dans sa matrice à penser, sa Fonction alpha, sa capacité de rêverie, on l'appelle comme l'on veut !), or cette capacité à métaphoriser pour comprendre lui a été nécessaire, non pas pour fournir des interprétations, évidemment, mais simplement pour continuer d'être présent à ses côtés : « La chaudière était un lieu de projection corporelle opposée à celle du réfrigérateur. Son appareil psychique n'était pas bien équilibré, c'était comme si le thermostat de son climat corporel passait d'un froid extrême à une chaleur éclatante. En effet, si elle se réveillait à la vie, elle pouvait éclater » (Resnik, 2006b).

Accepter d'être utilisé, comme Winnicott l'entend, quand il parle d'utilisation de l'objet, est un préalable, au même titre que le patient utilise, par exemple les bruits de la

chaudière et du réfrigérateur, puis ces machines elles-mêmes comme projection du corps, sont des préalables indispensables, en tant qu'ils sont « dans le champ ». C'est ce champ qui deviendra « matrice active » du changement, progressivement, éveillant tout d'abord une certaine ambivalence chez le patient, à travers l'expression de premières angoisses de séparation : « le patient se mit à pleurer pour la première fois avec émotion en disant : Je me sens seul sans vous et maintenant que vous partez en vacances, je vais rester à nouveau isolé et immobile. Mister F. était alors capable de se réveiller de son monde pétrifié et d'exprimer des émotions profondes. Cette réaction contrastait avec des périodes où il était comme chosifié, « voiturisé », et je me sentais alors comme une mère-pompe-à-essence [...] Par son transfert maternel, il commençait à s'attacher à moi comme un petit enfant... » (Resnik, 2002). On constate bien l'importance du transfert et de ce qui s'y joue, s'y travaille, selon divers registres, selon l'évolution et le développement de la vie psychique du patient, et de son analyste, qui suit, au plus près, au sein d'un espace à géométrie variable et d'une temporalité non moins variable. Ceci nous introduit à la Psychanalyse du champ :

D'après Sartre : « L*'image comme image n'est descriptible que par un acte du second degré par lequel le regard se détourne de l'objet pour se diriger sur la façon dont cet objet est donné. C'est cet acte réflexif qui permet le jugement : j'ai une image » ?* Mais toutes consciences, cartésiennes et pré-réflexives (en suivant M. Merleau-Ponty), ne suffisent pas pour inclure les vicissitudes de l'inconscient. En psychanalyse, l'acte d'imaginer se passe dans un contexte particulier que nous appelons transfert. Transfert qui se déroule dans le cadre d'une séance et qui se manifeste dans le champ analytique. La notion de champ utilisée par Kurt Lewin acquiert en psychanalyse une signification dynamique et intentionnelle spécifique.

Il s’agit donc d’introduire la notion du « champ », dans la mesure où celle-ci apporte quelque chose de plus à la dimension psychanalytique, si c’est bien le cas. Ce sont deux psychanalystes argentins d’obédience kleinienne, les époux Baranger, qui ont introduit cette notion, empruntée à la Psychologie sociale. Willy Baranger (1922-1994), philosophe argentin formé à la Psychanalyse par Arminda Aberastury, et Madeleine Baranger (1920-2017), grammérienne française puis psychanalyste, s’installent ensemble à Buenos-Aires en 1946 puis de 1959 à 1966 en Uruguay où ils fondent la Société Uruguayenne de Psychanalyse et sa revue officielle. C’est dans celle-ci qu’ils publient sur leur notion de « champ analytique » (Baranger & Baranger, 1961-1962). C’est une synthèse créative qui, si l’on y songe, va dans le même sens que Winnicott, avec une dizaine d’années de décalage par rapport aux phénomènes transitionnels et à l’idée d’aire intermédiaire (Winnicott, 1951).

Antonio Ferro et Roberto Basile, respectivement pédopsychiatre et psychanalyste membre formateur et psychiatre psychanalyste membre de la Société Psychanalytique Italienne, commencent ainsi l’ouvrage qu’ils ont dirigé et qui constitue une sorte de handbook ou de manifeste de la Psychanalyse du champ, The Analytic Field. *A Clinical Concept*, publié à Londres par la presigieuse maison Karnac Books (Ferro & Basile, 2009) :

> *Le concept de champ analytique est né dans les années 1960 d’une intuition de deux analystes franco-argentins, Madeleine et Willy Baranger. En étudiant le vertex relationnel en psychanalyse, ces deux auteurs se sont rendu compte que la « dyade analytique » crée un champ dynamique, à savoir une situation entre deux personnes « qui restent inévitablement liées et complémentaires » tant qu’ils prennent part à la situation analytique et qu’ils sont « impliqués dans un*

seul et même processus dynamique. Dans cette situation, aucun des membres du couple ne peut être compris sans l'autre ». Dans le champ analytique, toutes les structures actuelles et émergentes dépendent de l'interaction entre les deux participants.

Exportée en Europe dans les années soixante-dix et quatre-vingt, surtout par les psychanalystes de groupe, par exemple en France grâce à sa traduction dans la RFP, en 1985, de l'article princeps de 1961-1962, établie par Louise de Urtebey. Il est probable que le recoupement conceptuel avec la notion d'aire transitionnelle de Winnicott soit en partie responsable de ce retard, avec les réflexions subséquentes sur l'aire intermédiaire et les phénomènes de groupe outre-Manche et en France (Pontalis, Anzieu, Kaës, Bion). Mais alors que lors des deux dernières décennies, en Italie particulièrement, la notion fait florès, on remarque que la notion des Baranger s'est très nettement mâtinée des conceptions de Wilfried Ruprecht Bion. Il est une référence majeure pour Antonio Ferro, très clairement exprimée, avec celle du champ, dans son ouvrage sur la technique psychanalytique avec les enfants (Ferro, 1992) ; quant à l'ouvrage collectif dont est tirée la dernière citation, il y est fait dix-sept références bibliographiques à Bion. Or, pour Ferro et Basile, « Le champ analytique est rempli d'innombrables présences réelles et virtuelles en processus d'agrégation [...] (autant de) magiciens qui informent la « matière psychanalytique » (et) sont les fonctions qui peuplent le champ et, en le peuplant, le constituent » (Ferro & Basile, 2015). La Psychanalyse du champ a largement débordé l'Italie, et des psychanalystes nord-américains, brésiliens, belges et espagnols s'en sont rapprochés. Issus des courants post-kleiniens ou subjectivistes, ils apportent leur pierre à l'édifice. Par exemple, le californien James Grotstein (qui contribue à ce manifeste), connu, lui aussi pour son intérêt pour Bion,

précise que, pour lui, le champ est comparable, avec ses dimensions « fonctionnelles », à un « dreaming ensemble » (comme un ensemble musical). Le titre de l'un de ses ouvrages est : *Who Is The Dreamer Who Dreams The Dream ? A Study of Psychic Presences* (Grotstein, 2000), qu'on peut traduire par : Qui est le Rêveur qui rêve le Rêve ? Une Étude sur les Présences dans le Psychisme. Mais en 1979, il avait publié un article au titre proche mais plus éloquent encore : « Who is the dreamer who dreams the dream ? And who is the dreamer who understands it ? ». Ici, la circulation, au sein du champ, des « personnages » et des fonctions (fonction alpha de Bion, par exemple) qui le composent sont pris en compte par ces idées que « quelque chose rêve » et que quelqu'un (qui ? l'analyste ? l'analyste seulement ?) entend et comprend cette chose, ce qui rêve ; « it ». On doit, par ailleurs à Grotstein la notion, très liée à ces élaborations, d'identification d'arrière-plan, très importante en psychanalyse du bébé et dans la compréhension des fantasmes de persécution chez les psychotiques, qui craignent si souvent qu'on ne les suive et situent si souvent leur double hallucinatoire derrière eux, exacerbation cependant de ce double à mes côtés dont parle si bien Merleau-Ponty. On comprend que ce courant de la Psychanalyse du champ soit particulièrement intéressant quant au traitement des Sujets psychotiques, tant il est vrai que tout ce qui peut manifester sa présence dans ce champ élargi, même au non humain concret du monde environnant, peut constituer des morceaux, des particules à rassembler au sein du champ plus restreint de la cure, du setting, de l'aire intermédiaire, de la co-pensée des partenaires analytiques.

Mais on peut reprocher une certaine radicalisation autour des notions bioniennes chez les psychanalystes du champ, et peut-être d'abord chez Ferro lui-même, alors que d'autres, plus proches de Resnik, n'ont pas eu besoin d'une

modélisation complexe avec l’usage standard de concepts qu’il en fait. C’est le reproche qu’on peut toujours faire, et à notre avis qu’on se doit de faire, à une École, quand elle se constitue ; se constituer en école tue les échanges et donc la pensée, la rêverie encore davantage, et c’est bien le comble ici ! Ainsi, l’usage, pour faire système, de termes et de schémas abscons par Ferro et Basile dans cet ouvrage de référence, comme :

Au début de l’analyse de nombreux patients, des fragments de proto-émotions sont présents ; on peut les appeler des « proto-sémènes » : ..../.......+*****

......................°°°°°******--------

Ces proto-sémènes doivent être rassemblés, organisés et transformés à un niveau supérieur, afin de générer des « micro-sémènes » :

J/-- A U – I I
Y-L – I
N – O – I
I – (F)
O E F L
IZS

A leur tour, les micro-sémènes doivent être mis en ordre de manière à créer des sémènes de base. Par exemple : JALOUSIE.

Notre avis est que s’il s’agit de proto-émotions, pourquoi les nommer autrement ? Ensuite, nous pensons que les Psychanalystes se doivent de montrer comme ils sont capables de penser, de formaliser dans une langue grammaticale connue de tous, la pensée désorganisée de leurs patients et prendre garde à la contagiosité de l’érotisation de la pensée. On voit ici naître une systématique qui retirera toute créativité à ceux qui l’utilisent. On sait les efforts de Freud pour employer un vocabulaire courant, connu de tous.

Par ailleurs, certaines contributions au « manifeste » se présentent comme innovantes mais sont de banales redites

d'autres analystes, ce qui montre encore la clôture en marche. Nous pouvons citer le chapitre de Claudio Neri, celui de Claudio Laks Eizirik ou de Luis Kancyper, qui, chacun à leur manière, évoquent du connu depuis longtemps sur les effets thérapeutiques de la Psychanalyse ou sur l'adolescence. Cela est regrettable, car l'idée même de « champ » gagne à être développée. D'autres le feront sans doute, mais à la façon de Monsieur Jourdain, et sans chercher à en tirer gloire. La simplicité (apparente !) de la description clinque que l'on doit par exemple à Enrico Levis, dans un article sur la Psychose, est un bon exemple : « Parfois, nous arrivons, dans le rapport thérapeutique, à donner un écho significatif à un entrelacement souvent tragique entre la vie et la mort, que nous ne devons pas exprimer par une interprétation directe, mais que nous avons plutôt à accueillir sur le plan des émotions, même si elles sont souvent très envahissantes, comme toutes les sensations viscérales » (Lévis, 2001). Dans cet article, Levis fait part du travail avec un jeune homme qui, lors d'une séance, est sensible à un élément du réel : ici une cheminée visible par la fenêtre. L'observation commence ici, comme chez Winnicott avec la fameuse « spatule » ou la « ficelle » :

> *Il chuchotait* [...] *indiquant de la sorte à une distance convenable et d'une façon très bizarre ses protestations réduites à un silence presque tombal, mais qui pouvaient finalement trouver chez moi une voix, aussi hésitante fut-elle. L'offre d'un espace thérapeutique commençait à ranimer – à une distance de sécurité – un feu éteint pendant de longues années, lui permettant de reconnaître, dans une structure étrangère, un aspect éloigné et prisonnier de lui-même. Par l'intermédiaire d'un objet inanimé (mais construit par l'homme et pour l'homme et qui peut – à volonté – s'allumer), Valeriano aussi peut commencer à revenir à une certaine forme quotidienne de vie.*

On notera qu'on retrouve ici aussi cette dimension métonymique du feu et de la vie, contenus dans des supports construits. Une patiente lui dit un jour qu'elle se vit comme cette cafetière Bialetti sur une ancienne publicité (une affiche) où l'on voyait des lettres sortir de l'orifice quand l'eau se met à bouillir, cette patiente qui ne parvient à dire, à hurler sa colère, sa haine et sa souffrance. Levis évoque un cas décrit par Winnicott, où « Seule l'expérience d'être capable de se faire entendre et de hurler permet à la patiente – dans la thérapie – de recommencer à espérer que son hurlement soit entendu, sans qu'elle continue cette sorte de mutilation qu'elle envisageait comme certaine et non modifiable. Par l'accueil répété du hurlement, l'implantation (indwelling) de la psyché dans le soma devient possible, avec une intégration psychosomatique qui permet au patient – à la fin – d'habiter son propre corps » (Levis, 2001). Cet auteur étend sa réflexion à ce que l'on peut faire dans certaines institutions, généralement de petites unités, de crise ou non, voire certains lieux de vie psychothérapiques semi-résidentiels comme il en existe en Italie (l'une des alternatives à l'hôpital psychiatrique au pays de Basaglia !) : comme dans la relation duelle entre le patient et son thérapeute, l'utilisation de certains objets par le patient, dans le champ, comme l'utilisation de son thérapeute ou des soignants, permet à certaines routines de devenir thérapeutiques (Rizet, 1996) : « C'est à partir d'expériences en premier lieu sensorielles (qui se reproduisent dans des lieux de soins) qu'on entre de nouveau en contact avec ces sensations, ces « phantasies », ces affects qui sont le fondement de chaque vie mentale. La stabilité d'une quotidienneté partagée avec le patient offre une réponse émotionnelle partagée qui – dans le temps – donne reconnaissance et soulagement aux angoisses individuelles particulières, et la construction progressive d'une aire de mutualité qui donne souffle et espoir aux attentes

réciproques » (Levis, 2001). Ceci nécessite un minimum de tact, ce qui n’est pas un concept psychanalytique, mais sur quoi Férenczi avait attiré l’attention de Freud (Rizet, 2018c) :

De sorte que ce qu’il faut c’est la présence d’une équipe très homogène qui soit une sorte de poumon artificiel dans lequel – toutefois – à l’intensité de l’approche soient associées la légèreté et la délicatesse de l’intervention. Une intervention semblable à celle qu’on donne à l’un de ses proches gravement malades, pour lui procurer un soulagement du moins passager, lorsqu’on remet tendrement en place à nouveau l’oreiller, pour lui offrir (d’un petit geste de sollicitude) un souffle nouveau de vie.

On remarquera que ce qui est dit ici est aussi valable dans la relation thérapeutique duelle, et que le terme de « sollicitude » est une traduction possible de la « sollicitude maternelle primaire », celle qu’employait Michel Soulé, quand nous étions son étudiant il y a bien longtemps. La sollicitude de la mère à l’égard de son bébé, c’est cela dont il s’agit, également quand Winnicott dit qu’avec ses patients non névrotiques, il ne représente pas la mère dans le transfert, mais qu’il « est » la mère ! Notons également avec quelle simplicité apparente, comme nous l’écrivions plus haut, mais surtout avec quel engagement de Sujet, Enrico Levis entre en relation de compréhension avec ses patients, comment, à l’instar de Winnicott, il est « jeté » avec eux dans ce monde de l’être-là de la Psychose, sans s’en effrayer (bien que cela puisse susciter de l’inquiétude et des angoisses, mais effrayer au sens de faire fuir), en partageant tout bonnement ces éléments du champ et en travaillant avec eux, même quand l’élément c’est lui. Bien sûr, il faut pouvoir l’accepter et être soi-même suffisamment intégré-personnalisé-réalisé. Il nous souvient d’avoir été effrayé par une proposition de stage, alors qu’encore

étudiant, nous étions jugés trop vite par l'une de nos enseignantes, qui nous voyait travailler avec des enfants autistes : quand elle nous expliqua qu'il s'agirait d'être dans une pièce, par terre, avec des enfants très malades, nous avons refusé. Pourtant, nous avons accepté un autre stage, dans un petit service de géronto-psychiatrie de l'Assistance Publique Hôpitaux de Paris, où son Patron nous dit quand nous arrivâmes qu'il fallait ici travailler l'écart entre fascination et répulsion ; le service accueillait des femmes et des hommes généralement très âgés, très malades sur le plan neuropsychiatrique (tous types de démences) ou psychiatriques (hystéries tardives, schizophrénies, etc.).

Cependant, cette unité dirigée par la main de velours du docteur André Boiffin, était d'orientation Psychothérapie institutionnelle, et surtout, notre superviseur, notre très cher et très regretté Bernard Roch, savait accueillir ses stagiaires comme ses patients. Notre passage dans ce service nous permit de travailler cette aire entre Moi et l'autre, entre mon corps et l'autre, tel que le décrit si bien Merleau-Ponty, que j'avais fui ailleurs. Cette sollicitude qui passe par le corps, permet de « donner épaisseur et mouvement à une aire entre le sensoriel et l'affectif, entre le physique et le mental, dont les caractéristiques tendraient à s'évanouir si on ne les partage pas » (Levis, 2001). La Psychopathologie clinique est bien cet engagement de moi avec mon corps (comment pourrait-il en être autrement) dans le phénomène dans toute son ampleur. Une autre expérience très riche nous permit d'en prendre davantage conscience encore, libéré par notre propre analyse de scories défensives restantes, lorsque nous avons travaillé dans le cœur de ce qu'est un hôpital général durant quelques années, à savoir un service de réanimation : c'est ici que le corps à corps avec l'Inconscient est le plus fort.

b. L'importance de Gaetano Benedetti

« La « descente » du thérapeute dans le monde de son patient psychotique produit une certaine transformation de ce monde psychotique », nous dit Gaetano Benedetti dans son ouvrage *La Mort dans l'*âme.

Nous ne pourrions terminer sans évoquer un auteur si important que Gaetano Benedetti (1920-2013), et pourtant déjà négligé d'auteurs qui lui doivent tant, notamment ceux que nous venons de citer ou d'évoquer. Mais il faut parfois du temps pour que reconnaissance se fasse. Liant Psychanalyse et Phénoménologie, Benedetti jette un pont entre la psychiatrie phénoménologique suisse alémanique et la psychanalyse de langues romanes la plus actuelle. Le titre de l'ouvrage de Benedetti le plus connu en France s'intitule *La Mort dans l'Ame : Psychothérapie de la Schizophrénie, Existence et Transfert* (Benedetti, 1995), réédité en 2010 en format de poche, est trompeur, comme l'est la présentation de la Fondation Benedetti, sur son site internet, dont le siège est à Montecarlo. En effet, l'approche de Benedetti est à la fois psychanalytique et phénoménologique, mais elle est présentée comme « existentielle ». À ceci, peut-être, deux raisons : d'abord, la question existentielle, c'est-à-dire du « est-ce que j'existe ? » est effectivement au cœur de la psychose et des préoccupations de Benedetti pour ses patients ; ensuite parce que les mots « existentiel » et « existentialiste » ne sont presque synonymes que pour des oreilles françaises (allez savoir pourquoi nous sommes chauvins !), ce qui n'est pas le cas pour d'autres auditeurs. Mais la lecture des travaux de Benedetti, on se rend clairement compte de sa proximité, par exemple avec Ludwig Binswanger et tout le courant de psychiatrie phénoménologique suisse : Analyse existentielle est une traduction possible de Daseinanalyse.

Benedetti a travaillé le plus gros de son temps à Bâle, où il était titulaire d'une chaire de Psychiatrie. En fait, les « élèves » de Benedetti sont très actifs : un symposium sur le traitement des psychoses a lieu tous les trois ans,

Symposium International de Psychothérapie des Schizophrénies. Plusieurs instituts dans le monde, et surtout en Italie, forment des Psychothérapeutes d'orientation psychanalytique et daseinanalytique. La Fondation participe à de nombreux événements internationaux régulièrement. Mais on doit constater, et déplorer, une certaine scission entre la nébuleuse Benedetti et la nébuleuse de Psychanalyse du champ, même (et surtout ?) en Italie. On constatera que c'est, encore, une séparation abusive, sur le fond.

Benedetti, lui aussi, est engagé dans le phénomène de l'être-là du schizophrène, car il rencontre le Sujet existant qui se trouve souffrir de ce dasein. Comme quelques autres psychiatres italiens (nous pensons ici particulièrement à Franco Basaglia, Willy Pasini, ou à Antonio Andreoli, qui, comme Gaetano Benedetti, est parti travailler en Suisse afin de pratiquer une « psychiatrie décente »[2]), Benedetti s'est « jeté dans la gueule du dragon », dès ses premières expériences à l'asile de Catane, en Sicile (Benedetti & Faugeras, 2003), c'est-à-dire directement dans la pratique clinique avec les Sujets psychotiques, ce qui l'a conduit à réviser certains dogmes théoriques, phénoménologiques et psychanalytiques, à partir de la rencontre avec ces Sujets. Aussi mit-il le transfert au cœur de sa praxis et de sa pensée clinique. C'est du transfert du thérapeute envers le patient qu'il s'agit pour Benedetti. Cette inversion de point de vue est commandée par l'attitude phénoménologique de laquelle il tire toutes les conséquences : pour soigner un patient, il me faut le percevoir au sens que la phénoménologie donne à la perception, c'est-à-dire en m'engageant totalement dans le phénomène de cette rencontre singulière entre moi et un Sujet qui se trouve souffrir de schizophrénies.

Tout ce qu'écrit Merleau-Ponty s'impose ici dans le travail psychothérapique. Benedetti considère que la psychopathologie est déduite de la psychothérapie, il

cherche moins à théoriser qu'à avancer dans la guérison de ses patients. C'est pourquoi il estime que les descriptions longues et précises, fidèles, des mondes éthérés des patients de Binswanger ont à la fois tout leur intérêt, mais ne cherchent pas assez le sous-jacent, la dynamique inconsciente, aussi bien que Freud cherche trop à établir des systèmes d'interprétation métapsychologiques, donc par trop conceptualisés. Benedetti ne souhaite pas établir un corpus de connaissances mais un engagement clinique « concret ». Il serait sans doute proche de cliniciens comme Winnicott et Harold Searles, quoique ce dernier ait affirmé avoir besoin de théorie pour continuer à se sentir exister lui-même face à ses patients. Benedetti, lui, n'est pas aussi ravagé par ce sentiment d'être négativé par le patient schizophrène, alors il en déduit qu'il s'agit de son transfert sur son patient, qui montre à quel point le sentiment d'existence même du patient est négatif. Il parle d'ailleurs d'« existence négative » chez le patient schizophrène (Benedetti, 1995). C'est pourquoi la psychothérapie de ces patients lui apparaît en tant que « défi existentiel », titre éponyme de l'un de ses ouvrages, défi existentiel pour chaque protagoniste de la psychothérapie, y compris en institution (Benedetti, 1992). Une théorie de la schizophrénie issue d'une clinique participative :

> *N'importe quelle observation suppose une prise de position déterminée dont le plus souvent l'observateur lui-même n'a pas conscience. La position psychothérapeutique est au fondement de tout notre travail. L'expérience psychothérapeutique représente bien plus qu'une technique, avec ses perspectives et ses indications déterminées. Elle est avant tout une façon d'être avec le patient, la seule qui permette une première appréhension de sa psychopathologie, que j'appellerai « existence négative ». (Benedetti, 1995)*

Nous allons énumérer quelques-unes des notions fondamentales de la psychothérapie-psychopathologie de Benedetti, en espérant ne pas en trahir l'esprit, ne pas les faire passer pour « Toutes ces constructions métapsychologiques dépourvues d'illustrations tirées de l'expérience et à l'écart de cette profonde acceptation du patient, qui un point de référence constant dans mon travail, m'apparaissant comme des recettes culinaires sophistiquées qui ne nourrissent jamais » (Benedetti, 1995).

1. Le vécu schizophrénique : « Le patient vit les perceptions qu'il a de l'autre comme les transformations de son propre mode d'être » (Benedetti, 1995), ce qui est la conséquence de cette existence négative qui entraîne le Sujet dans une extrême et constante confusion entre lui et son environnement humain et non humain. Au sein de cette non-existence, demeure toujours, paradoxalement, une tentative de communiquer, mais elle simultanément niée, parce que le Sujet sait qu'il en est incapable. Il s'auto-agresse donc afin de lutter contre ce sentiment d'être vide de toute possibilité de communiquer. La conséquence en est une haine de soi profonde associée avec des « aires de mort » assimilables à des trous noirs (« dark spots »). Au mieux, cette impossibilité d'identification comme de différenciation donne lieu à une « existence empruntée » (notion assez proche de celle de « faux-self » chez Winnicott) : c'est une création du patient qui fait de lui temporairement un personnage, une chose, une personne… Mais, « le vivre dans un autre est l'antichambre de la néantisation puisque la pensée n'est existante que pour le moi qui la pense » (Benedetti, 1995). La « désanimation » est une autre conséquence, très fortement contagieuse pour le thérapeute, qui peut en déduire ce qui précède, mais surtout le vivre et l'éprouver, non pas tant « avec » son patient, car celui-ci a bien du mal à l'éprouver, mais « à la place » du patient (Benedetti, 1992). Cependant, Benedetti parle d'être avec car il s'agit d'un « être auprès de » (on

pourrait discuter de la finesse des traductions) : Benedetti écrit : « être avec (auprès de) : telle est notre réponse à l'existence négative » (Benedetti, 1995).

2. La réponse du thérapeute : aller dans le même sens que le symptôme, accuser réception et commencer à réchauffer l'aire intermédiaire : « Si le patient est pris dans la glace, le thérapeute allume pour lui une allumette. Il n'interprète pas la glace comme désolation de l'existence (le patient connaît tout cela mieux que lui), mais il allume une flamme minuscule pour signifier au patient qu'il peut comprendre qu'il vit dans un monde où présenter une torche serait un mensonge, qu'il a besoin cependant qu'il y ait dans ce monde quelque chose qui, même impuissant à faire fondre la glace, atteste et informe de l'existence lointaine de la flamme au cœur même de sa négation[3] » (Benedetti, 1995). Comment ? Il faut suivre pas à pas ce que Benedetti appelle les « symptômes » schizophréniques, c'est-à-dire la « communication insensée » et les « bizarreries » ; celle-ci protège le Moi fragile du Sujet : il existe ainsi, protégé par le symptôme. La tragédie du Sujet schizophrène qui ne parvient pas à communiquer une identité qui ne se comprend pas et s'ignore comme existante, réside dans la conscience (de surface, intellectuelle) d'avoir pourtant un besoin absolu de la relation, donc de la communication. Ce qui ressemble ici parfois à un « locked syndrom », qui est l'autisme schizophrénique, ouvre alors paradoxalement une petite brèche dans l'Inconscient du thérapeute, qui reconnaît cette intentionnalité de relation. La confiance, la « base » au sens géométrique, ou d'une base aérienne ou militaire, par exemple, que fournit le thérapeute par sa constance et son existence vivante et suffisamment malléable-solide, fournit au patient une première structure, ce dont témoigne un patient de Benedetti, en lui disant : « Vous êtes descendu dans mon effondrement et vous y scandiez le temps avec un métronome » (Benedetti, 1995). Benedetti

précise : « La tâche du psychothérapeute à l'égard du moi psychotique qui se dissout consiste, avant d'interpréter ses symptômes, à se tenir avec lui dans ses symptômes » (Idem).

3. L'Identification au cœur du précédé thérapeutique : comme pour d'autres psychanalystes, l'identification est le facteur majeur de la guérison. Le thérapeute doit être en capacité d'accepter d'introjecter le patient lorsque celui-ci en est à pouvoir le faire. Il lui fournira alors les limites nécessaires (les enveloppes) à une identification de soi, au sens d'une délimitation du Soi. Ensuite, au sein de cette « matrice active » qu'est le thérapeute, d'autres phénomènes développementaux, « positifs », se produiront.

S'il est vrai que la pénétration positive du thérapeute dans le monde du patient est la condition sine qua non pour que ce monde se transforme, l'inverse est tout aussi vrai, à savoir qu'un patient qui se désorganise du fait d'une relation de proximité peut supporter cette pénétration si, simultanément et contradictoirement, c'est lui qui pénètre le thérapeute.

Cette introjection du patient dans le thérapeute, conséquence de l'acceptation par ce dernier de la projection identificatoire du patient en lui, peut la plupart du temps être parlée, dans la mesure où la sphère cognitive du patient est suffisamment préservée, ou restaurée par l'espoir : il s'en suit alors la possibilité pour lui de concevoir le thérapeute comme une sorte de moi auxiliaire, à côté de lui au sein de l'unité symbiotique, comme une identification d'arrière-plan au sens de Grotstein. La confusion des pensées de l'un et de l'autre, au sein de la symbiose, chez le patient, facilite la greffe de la pensée du thérapeute « sur » le Moi du patient ainsi introjecté : c'est une aide cognitive importante pour le patient (à condition que le thérapeute n'y perde pas son identité !). La notion allemande de « Personnierung », utilisée par Bleuler (et traduite par Faugeras par « appersonnation ») est utilisée par Benedetti

pour rendre compte de ce paradoxe, qu'il associe à la notion de « transitivisme », d'une construction de l'identité propre du sujet (ici le patient schizophrène) à partir d'un Moi qui se dissout dans l'identité de son thérapeute. On voit ici très bien comment Benedetti conçoit la psychothérapie en tant que positivation du fait pathologique, et on comprend alors comment, pour lui, la Psychopathologie ne peut être une Science donnée d'avance (qui ne serait, en effet, rien d'autre que le savoir *a priori*, la « raison pure » fustigée par Kant !). Au sein d'une identification réciproque d'Inconscient ç Inconscient, le thérapeute devient progressivement, bien que ce n'ait été sans écueils, évidemment, l'objet transitionnel du patient. Benedetti cite et fait explicitement référence à Winnicott (Benedetti, 1992, 1995, 2003). Ce sont les mouvements subséquents de contre-identification, qui permettront, après la restauration d'un transfert positif au sein d'abord de l'unité symbiotique thérapeutique, une ouverture vers une dualité soutenue de plus en plus par l'instance tierce de l'aire transitionnelle, dont fait d'abord partie le cadre thérapeutique.

Nous ne pouvons ici préciser davantage les rouages complexes de la Psychopathologie clinique de Gaetano Benedetti, car cela constituerait un ou plusieurs ouvrages, et le mieux est de le lire et de participer, si l'on veut, aux activités que propose la fondation qui porte son nom. Mais nous terminerons, provisoirement, par ces quelques mots de lui, qui portent un écho épistémologique fort pour nous :

> *« Être auprès de » ne signifie pas seulement un rapport spatial : cela peut aller bien au-delà, jusqu'à l'introjection du patient par le thérapeute comme tentative extrême visant à neutraliser l'introjection radicale du mal qui est à l'origine de la schizophrénie* […] *La réaction physiologique consiste à rejeter ce qui nous est communiqué dès le moment où cela nous devient en partie incompréhensible. C'est à la limite ce*

qui se passe pour la description psychopathologique classique qui insiste continuellement sur ce que le patient n'est pas, relativement à une norme […] *On établit un certain nombre de repères qui reflètent un point de vue important, celui choisi par l'observateur qui, face au devoir social de prendre soin du malade mental, commence par se défendre, même si ce n'est qu'intellectuellement, afin de préserver ses limites, sa propre normalité. Qu'adviendrait-il de sa normalité s'il ne la préservait de cette manière ? On peut se le demander.*

Le point de vue de la psychiatrie, essentiellement descriptive et nosographique, est acceptable. Ce qui ne l'est pas par contre c'est l'arrogance qui consiste à considérer son propre point de vue comme le seul légitime au plan scientifique, attitude qui prétend décrire la réalité du fait mental. (Benedetti, 2003)

Ces propos nous semblent rejoindre ceux de Antonio Andreoli, souvent répétés devant les aréopages de psychiatres, psychologues et psychanalystes que nous sommes : « Les institutions font tout pour ne surtout pas soigner les malades ». Les institutions, ce ne sont pas seulement les hôpitaux psychiatriques, mais les sociétés savantes, les écoles, les théories fermées…

2. L'efficace des psychothérapies psychanalytiques

Compte tenu du nombre considérable de recherche évaluatives qui ont prouvé, à ce jour, l'efficacité des psychothérapies psychanalytiques en général et leur meilleur gradient d'efficacité, surtout à long terme, par rapport aux autres approches (notamment comportementales et cognitivistes), il serait superflu de s'appesantir ici sur cette question. Nous renvoyons par exemple au site internet de la Britannic Psychoanalytic

Society ou à l'article de synthèse publiée par le sociologue Pierre Pradès : « L'efficacité des thérapies psychodynamiques : une validation empirique de la psychanalyse ? », (Paris, *Revue du Mauss*, 2011, n° 38, p. 51-63), ou encore au récent ouvrage collectif dirigé par Anne Brun, René Roussillon et Patricia Attigui : *Évaluation des psychothérapies psychanalytiques*, Paris, Dunod, 2016.

Quand on parle d'évaluation des psychothérapies psychanalytiques, il faut prendre en considération certaines réalités plutôt que de répéter les éternelles polémiques qui ont stérilisé et les débats, et la recherche pendant tant d'années. Il convient d'évoquer brièvement ces réalités, afin de savoir dans quoi on se lance et surtout comment, et ce qu'on peut attendre (et ne pas attendre). Tout d'abord, c'est à partir de l'expérience clinique que les premiers faits, les premières « inventions », les premières découvertes, parfois, se sont produits. À l'époque de Freud, la tradition scientifique en médecine en général, mais aussi en psychologie, étaient l'étude de cas, descriptive. Freud fait rupture, de manière contemporaine avec de grands noms de la psychiatrie et de la neurologie ; c'est de la relation entre le patient et le clinicien, sans négliger le contenu de l'observation clinique pour autant, qu'il tire ses cas. Ces grands noms sont Emil Kraepelin (qui décrit la démence précoce, la paranoïa et la psychose maniaco-dépressive), Aloïs Alzheimer, Jean-Martin Charcot et Pierre Marie (maladie qui porte leur nom), etc. La tradition a perduré jusqu'après la Seconde Guerre mondiale (songeons à Kanner en 1943 quand il décrit l'autisme infantile, ou Asperger, simultanément, sans aucun contact avec le premier). Mais il s'agit d'études de cas, et pour la psychanalyse, c'est la cure des patients, au-delà de la description des grands syndromes, qui va devenir l'intérêt principal des cliniciens, bien qu'une entité clinique comme celle des cas-limite soit issue, justement des travaux sur la thérapie de ces patients. Or, en matière de psychanalyse, ce

qui s'avère le plus important pour les analystes, ne réside pas dans le visible, mais dans le caché, au-delà du comportement, au-delà des dires, au-delà des actes, en un mot : au-delà (ou en deçà du manifeste). C'est ici que réside le malentendu : évaluer une thérapie centrée sur le symptôme consiste avant tout à évaluer la disparition, ou disons l'atténuation, d'un symptôme, voire d'un comportement ; alors qu'évaluer une thérapie psychanalytique consiste à évaluer les changements au niveau des couches sous-jacentes au manifeste, à savoir les remaniements inconscients chez un sujet, qui ont une conséquence sur l'amélioration de son bien-être personnel, de son rapport à soi, de sa conscience d'exister, de sa liberté d'être, etc.

Est-ce plus difficile ? Ce n'est pas la question. Cela requiert d'autres procédés. Notamment, certains de ces procédés auront en charge d'évaluer ce qui n'est issu que « du divan » (ou du face-à-face, si c'est une psychothérapie psychanalytique en face-à-face). Par exemple, un concept comme celui de *l'identification projective* (le fait de placer inconsciemment en autrui une partie de sa propre vie psychique afin de s'en débarrasser ou de mieux la maîtriser, au risque qu'elle fasse retour en croyant qu'elle appartient à l'autre) n'aurait pas pu être « trouvé » en dehors du travail psychanalytique patient-analyste ; et pourtant, les psychanalystes ont besoin d'identifier ce mécanisme, et de savoir « faire avec », dans l'intérêt du patient. Ils ont même besoin de l'identifier chez eux-mêmes ! Voici un exemple qui explique que les psychanalystes fassent leur propre passage sur le divan d'un autre analyste…

Une double question se pose, lors de l'observation du processus qui se développe en psychothérapie psychanalytique : celle de ce qui est observable au plus près de la clinique des séances, et celle de ce qui n'est représentable que par une vue plus large, conformément à ce qu'écrit Bernard Brusset[4]. Au plus près de la clinique, on

mesure la validité interne de la démarche : « des hypothèses interprétatives permettent une certaine prévision qui confirme ou non la suite du processus », ceci au fur et à mesure (conformément au modèle des Transformations de Bion, par exemple, cf. plus loin). D'où l'importance de la pluralité des modèles pour ce questionnement constant, qui s'accompagne d'une ouverture également constante à l'imprévu et la nécessite. Savoir tester ce que semble signifier la relance associative banale par l'audace de constructions et d'interprétations qui ne vont pas forcément dans le sens attendu logiquement mais à point nommé est une difficulté nécessaire.

Au niveau plus large, il s'agit de la mise en rapport des modèles théoriques (afin de tester leur fiabilité dans une conception plus générale du fonctionnement psychique) avec d'autres disciplines, dans les autres sciences et la culture. De même, les symptômes et les caractéristiques des organisations pathologiques selon les patients, constituent un certain degré de probabilité dans l'ordre des processus attendus dans la succession des séances, mais ici aussi, l'ouverture à la surprise demeure nécessaire et rend souvent caduque la vérification d'items proposés à l'avance, par exemple dans des grilles de lecture psychopathologiques, même quand ces dernières s'avèrent mettre en lumière des mécanismes inconscients, comme la SWAP proposée par un spécialiste de l'évaluation des psychothérapies psychanalytique comme Shedler[5].

On notera, incidemment, que les premières recherches sur les psychothérapies psychanalytiques ont été effectuées à l'Institut psychanalytique de Berlin dans l'entre-deux-guerres (voir Ionescu) et en Grande-Bretagne, dans l'immédiat après Seconde Guerre mondiale, sous la houlette d'Anna Freud, la propre fille de Sigmund Freud, dans les institutions qu'elle a créées, en lien avec

l’Université américaine de Yale, puis les travaux de l’hôpital psychiatrique de Topeka (Menninger Fondation).

> *La règle fondamentale de la méthode psychanalytique est de tout dire des pensées et des images mentales, dans le cadre spécifique qui a comme particularité de limiter étroitement la perception visuelle. Les mises en scènes fantasmatiques, les remémorations, les rêves et les rêveries des patients sont mis en mots l’analyste écoute et imagine, mais ce qui l’intéresse n’est pas le narratif, qui est d’abord défensif, mais les pensées incidentes, l’associatif-dissociatif dans le jeu de l’énoncé et de l’énonciation, comme voie d’accès à “l’autre scène”, celle des représentations de l’inconscient refoulé, qui n’est pas l’inconscient collectif, ni l’inconscient linguistique ou sémiotique, mais celui qui peut rendre compte des inhibitions, des symptômes, de l’angoisse – et aussi du plaisir et du déplaisir que donnent les images. Elles ont le pouvoir d’induire les désirs, les affects, les significations, de produire des effets mimétiques et magiques, d’exercer une violence potentiellement traumatique. Il est du pouvoir des mots de tempérer et de modifier, sinon d’arrêter les images. (Brusset, 2011, « Sur la métapsychologie de l’image et de la pensée », in Castarède (dir.) L’Image et la Pensée, Toulouse, Erès).*

Cette longue citation a pour visée de poser, en la résumant à l’extrême, certes, ce qui se dégage de plus saillant des objectifs du travail psychanalytique en général. Évidemment, il convient ici de préciser ce que les particularités du cadre proposé de la psychothérapie psychanalytique opèrent comme modification à l’égard de ces objectifs généraux, liés à la méthode classique de la psychanalyse divan-fauteuil. À ce modèle (pris en son sens banal), il faut ajouter d’emblée, les rapports entre pulsionnalité et transformation des sensations et des

émotions, en affects, puis en images et en mots, puis en énonciation, selon la chaîne signifiante définie par André Green, dans le but d'une appropriation subjective de sa propre vie psychique inconsciente par le sujet (Roussillon).

Les psychothérapies que nous pratiquons avec des adolescents, des enfants, de jeunes adultes, des patients psychotiques, sont rarement des psychanalyses classiques. Ce ne sont pas non plus les « psychothérapies de soutien » définies par Kernberg, spécifiquement destinées à soutenir (1) la reconstruction des mécanismes de défense du moi (2) l'adaptation du sujet à sa réalité sociale et familiale ; elles sont héritières du modèle d'Alexander et French (1946) usant de diverses manipulations permissives et interdictives dans la vie même du sujet. Pour eux, éviter la mise en place du transfert afin d'y substituer une « expérience émotionnelle correctrice » était l'objectif. On a fini par se demander d'une part où étaient les émotions ainsi déniées, et surtout ce qu'il restait ici de psychanalyse, l'évitement du transfert étant une gageure, et l'ignorer anti-psychanalytique ; Freud considérait que bien des aménagements de la psychanalyse pouvaient être admis, sauf de ne plus interpréter le transfert et d'ignorer la sexualité infantile.

Tout en restant psychanalytiques par leur référence théorico-technique et la pratique de l'écoute métapsychologique, l'interprétation du transfert et du contre-transfert, ces psychothérapies se sont développées sur la base de l'évolution du domaine clinique des psychanalystes (les sujets psychotiques et borderline, la psychosomatique, les enfants, les adolescents, les délinquants, etc.), et légitimées par les questions nouvelles que les psychanalystes se sont posés : narcissisme, traumatismes, les différents types de transfert (donc, la relation d'objet). La redéfinition des buts psychanalytiques au niveau des fonctionnements psychiques les plus archaïques (Mélanie Klein) se sont prolongés et nuancés

avec l’intérêt de l’importance de l’environnement maternel et de la construction de la pensée (Winnicott, Bion).

Les avancées de Winnicott (1971) quant au traitement des cas borderline s’est accompagné d’une attention soutenue portée au travail nécessaire du contre-transfert du clinicien, en tant qu’outil d’évaluation de l’opportunité des attitudes et des interventions interprétatives et empathiques (de holding). Ici, le fonctionnement psychique du clinicien est « mis au service de celui du patient pour favoriser l’activité transitionnelle, la mise en scènes fantasmatiques, la mise en mots, c’est-à-dire la transformation, la symbolisation et la subjectivation » (Brusset, 2003), à partir des remémorations et des vécus actuels, des réactivations transférentielles, des traces et images sensitives, émotionnelles, des affects, etc. Plutôt que directement la disparition des symptômes, la psychothérapie psychanalytique vise à l’appropriation subjective de la vie inconsciente, dans un processus que suscite le transfert et son analyse, celle de la conflictualité intra-psychique et de l’infantile primitif.

Cette forme de psychothérapie reste donc psychanalytique. La situation en face-à-face favorise l’instauration d’une relation vivante et de confiance ayant des effets d’étayage narcissique permettant l’investissement de la parole (« transfert sur la parole », Green) jouant un rôle positif de changement dans le rapport que le sujet entretien avec lui-même, sa vie psychique inconsciente en particulier. La contenance différenciante liée à la perception de soi dans le regard de l’autre, jusqu’à la reconnaissance de soi par l’autre, via la « capacité d’être seul en présence de l’autre » (Winnicott), est particulièrement utile dans les cas graves (angoisse majeure de certaine névroses, cas borderline, psychotiques). Le transfert sur la parole induit un dédoublement de soi (contenu dans ce contexte visuel) par la parole, où le sujet s’entend parler de choses qu’il ne

soupçonnait pas exister en lui, ou des pensées qu'il n'aurait jamais imaginé avoir. La règle freudienne fondamentale de l'association libre, même si elle est visée, ne devient plus aussi nécessaire et donc imposée (paradoxe du « dîtes tout ce qui vient dans votre pensée ans aucune restriction » ; paradoxe de l'injonction de penser et dire librement « tout », angoissant pour certains sujets).

L'intérêt pour le patient est qu'il introjecte progressivement ce fonctionnement, qui finit par devenir une sorte de « cadre interne » pour penser, se penser, se penser pensant.

III. La Psychologie et la psychopathologie face à la société

Comme l'avait montré Roger Bastide (1972) : la psychiatrie de Morel (en France au XIX[e] siècle) et celle de Kraepelin (en Allemagne à la même époque) avaient présenté la maladie mentale sous le jour d'une étiologie héréditaire (la « dégénérescence ») liée aux « restes » (pollutions diverses : atmosphérique et sociale) de l'industrialisation et de l'urbanisation puis d'une classification botanique, laissant la place à une psychopathologie de la signification de la souffrance et des symptômes avec l'avènement de la psychanalyse. Or, aujourd'hui, nous assistons à nouveau à cette négation, en psychiatrie, de l'influence des changements de la société et de la culture au profit d'une construction étiologique par les neurosciences, détruisant tout espace pour penser la signification de la souffrance, des conduites et des symptômes du sujet.

La déresponsabilisation généralisée qu'entraîne une telle voie se paie d'un déni de questionnement des articulations des nouvelles caractéristiques de la culture (numérique, individualisme, radicalisations violentes, acculturations et

déculturations) et du sens qu'a, pour le sujet lui-même, ce qu'il vit, éprouve, et peine à penser. Dans un tel monde contemporain, il convient de se pencher sur une psychopathologie sociale qui n'est pas une psychopathologie du social mais qui cherche les articulations entre les caractéristiques anthropologiques (culturelles, sociétales et politiques) et les sujets humains. Une psychopathologie qui s'intéresse de près au rapprochement entre le sujet qui s'immerge dans son contexte environnemental et qui l'introjecte, c'est-à-dire qui ne considère ni le sujet comme une pâte à modeler sur laquelle s'imprime le contexte ni comme le producteur univoque de son cheminement dans un contexte qui lui serait coupé, par l'influence d'une « base neurale » le déterminant.

C'est pourquoi, après avoir évoqué le « malêtre » (terme emprunté à René Kaës) du sujet contemporain dans son hyper-modernité, nous prendrons comme exemple particulier mais caractéristique l'impact psycho-pathogène du numérique, puis des écrans, chez les jeunes. Ensuite, nous partirons de ce que ces deux exemples nous montrent de leur participation à la dé-solidarisation du monde au moins occidental actuel vers l'analyse (sommaire) de ce que d'aucuns n'hésitent pas à qualifier aujourd'hui d'épidémie la plus grave sur le plan de la santé publique : la solitude. Enfin, nous discuterons les remises en question de soi par la contemporanéïté. Pour tous ces aspects, nous prendrons appui, parfois de manière critique, sur des auteurs parmi les plus importants de ceux qui proposent des élaborations les plus approfondies de ces questions.

1. Malaise dans la Civilisation ? Malaise dans le monde contemporain

a. Le Malaise dans la culture des névrosés de Freud

Le propos de Freud dans cet ouvrage de 1930 apparaît mal dans la traduction en français du titre allemand *Das Hunbehagen In Der Kultur*. D’autres titres avaient été envisagés par Freud en 1929, à l’issue de la rédaction était *Das Glück Und Die Kultur*, soit *Le Malheur dans la Culture*, qui aurait eu l’intérêt de présenter un rapport moins ambigü avec les thèmes évoqués dans l’ouvrage : la culture, le sentiment de culpabilité, le bonheur et d’autres choses élevées, comme Freud le déclare à Lou Andréas-Salomé dans une lettre du 28 juillet 1929. La première traduction française était *Malaise dans la Civilisation*, mais dans la nouvelle traduction dirigée par Jean Laplanche aux Presses Universitaires de France des années 1990, le terme *Civilisation* est remplacé par celui de *Culture*, cédant ainsi au diktact d’un certain post-structuralisme démagogique. Car pour Freud, en 1929, il s’agit, c’est l’esprit du texte, de décrire l’influence de la Civilisation en général sur la vie psychique du sujet humain névrosé, c’est-à-dire « normal » (non pas de la Culture européenne, car à l’époque on ne pense pas encore ainsi : Claude Lévi-Strauss est encore étudiant, et l’ethnocentrisme de rigueur). L’argument est que le sujet névrosé vivant au sein de la Civilisation vit en son for intérieur un conflit entre les interdits civilisationnels inculqués via les parents (logés au sein du Surmoi) et ses désirs les plus intimes, maintenus refoulés par ces mêmes interdits intériorisés. L’existence même de la Civilisation, dans ce qu’elle a de plus banal comme dans ce qu’elle a de plus élevé, en dépend. Freud développe ici d’ailleurs son concept de Sublimation, emprunté à la chimie, pour traduire la créativité psychique, qui résulte elle aussi, de la déviation du but pulsionnel par la censure (civilisationnelle intériorisée) et cherche sa reconnaissance dans l’approbation sociale.

Cet ouvrage n’est pas le premier de Freud qui soit d’une portée sociologique ou de l’ordre de l’anthropologie sociale : *Totem et tabou* en 1913, *Psychologie collective et*

Analyse du moi en 1921, *L'Avenir d'une illusion* en 1927, et l'article « Une névrose démoniaque au XVII[e] siècle ». En 1934, il publiera *L'Homme Moïse et le Monothéisme*, spéculation historique sur l'origine du Judaïsme qui se révélera très juste par la suite, après les découvertes archéologiques des XX[e] et XXI[e] siècles. Si on laisse de côté cet article et ce dernier ouvrage, on constate que la préoccupation récurrente de Freud est celle des identifications qui fondent les ensembles sociaux : au Père tué par ses fils dans *Totem et tabou ;* aux humains entre eux dans *Psychologie collective et Analyse du moi*, où il répond à Gustave Le Bon qui, dans sa *Psychologie des foules* envisage les contagions collectives (mais Freud explore ce qui, au sein de la foule, se passe en chacun, sur le plan des mécanismes psychiques précis) ; à la force de l'illusion collective qui constitue une dimension de transcendance symbolique dans l'appartenance religieuse pour *L'Avenir d'une illusion*. C'est après la lecture de ce dernier livre que son ami Romain Rolland (lettre du 5 décembre 1927) lui avait donné l'idée du « sentiment océanique », sentiment d'éternité, de fusion avec le monde, « source véritable de la religiosité ».

Or, ce sentiment de fusion avec le cosmos et les autres, Freud ne l'éprouvant nullement, il le mit au travail : quel est le lien entre les humains, au sein de leur collectif civilisationnel ? (Freud, 1930, 2[nd] paragraphe). Cet ouvrage est d'une étonnante modernité, et l'on ne peut qu'être surpris que celle-ci ne soit pas davantage reconnue, il est d'ailleurs trop peu étudié (par exemple on n'en lit quasiment rien dans le *Cahier de l'Herne* paru en 2015 sous la double direction de Roger Perron et Sylvain Missonnier) ; quelques citations sont nécessaires :

À la recherche du bonheur, quand on est à court de moyens de domination contre l'angoisse : « en tant que membre de la communauté humaine, on passe à l'attaque de la nature avec l'aide de la technique guidée par la

science et on soumet cette nature à la volonté humaine […] L'action des stupéfiants dans les combats pour le bonheur et le maintien à distance de la misère est à ce point apprécié comme un bienfait que les individus, comme les peuples, leur ont accordé une solide position dans leur économie libidinale ».

Certes, Freud considère que la religion exerce une violence excessive à l'encontre de la pulsion, mais montre que le malaise du sujet du désir résulte de ce conflit interne entre les aspirations pulsionnelles profondes (libidinales comme destructrices) et ce que la réalité comme la règle (sociale) impose au moi. Il en résulte une adaptation névrotique qui, chez certains, dépendants de fixations pulsionnelles non élaborées, sublimées, « déviées quant au but », produit des symptômes.

b. Les Sources du moi, formations de l'identité moderne de Charles Taylor

Avant tout développement, procédons à une mise au point terminologique. Par « identité moderne » il faut entendre *sujet moderne*. Il s'agit de la façon dont 1. notre représentation de nous-même est sous l'influence de la modernité, 2. le sujet moderne en tant que tel, dans son habitus, est moderne, ne peut se départir de la modernité. Ce dont il s'agit ici est la formation de l'individualisme dans la société occidentale, depuis des siècles jusque dans ses manifestations contemporaines. Ouvrage d'une très grande densité, publié d'abord en 1989 puis traduit et réédité de nombreuses fois, c'est une œuvre de philosophie morale, de politique, et pour finir d'anthropologie de la modernité : « Toute ma façon de procéder implique que je retrace des liens entre les concepts du moi et les visions morales ». Comme le montre Taylor, il s'est affirmé, depuis le XVIIe siècle plus nettement, et progressivement que chacun de nous, « nous sommes des moi ».

Cette caractéristique de notre culture (l'individualisme) a des conséquences tout à fait considérables. Certes, ce « moïsme » s'est accompagné d'exigences morales associées à la liberté et à la notion de consentement (Locke) : le respect de la vie, de l'intégrité, du bien-être et même de l'épanouissement d'autrui ; les « sentiments moraux » (Smith) ont accompagné ces développements et la dialectique es aliénations au sein de chaque individu est centrale dans 1. la fondation de la démocratie moderne, 2. la fondation de la psychologie moderne. En 1784, Emmanuel Kant, en un court essai, l'atteste : il s'agit de son article « Qu'est-ce que les Lumières ? » qui consiste à expliquer que chaque homme doit à la fois résister (et combattre contre) l'aliénation qu'autrui, les gouvernements, les institutions, voudraient lui imposer, et l'aliénation qu'il s'impose à lui-même, de lui-même (intérieurement), « par paresse » écrit-il.

La notion de *respect*, liée à l'individualité, a entraîné la nécessité d'établir des « droits ». Les « droits » dits « naturels » ont fini par prendre le pas sur envers une entité supérieure universellement reconnue, liant les hommes entre eux. En conséquence, afin de réguler la jouissance de chacun à l'égard de ces droits, de *ses* droits, il a fallu mettre au travail le consentement dans une politique parlementaire, dans laquelle déjà, Tocqueville (1835-1840) voyait un glissement possible vers une nouvelle forme de « despotisme » doux, celui du consensus imposé par des gouvernants manipulant les parlementaires à l'aide de la technique, de la bureaucratie et de l'accélération de la vitesse de résolution des problèmes : l'efficacité. Taylor ajoute (ailleurs) : l'argent.

Pour Alexis de Tocqueville, l'individualisme découle de toute révolution démocratique, mais les démocraties préfèrent vite l'égalitarisme à la liberté, entretenant l'illusion de la liberté par l'assouplissement des règles des institutions et en favorisant la formation des associations.

Les élites (aristocrates) sont remplacées par les anciens esclaves, plus pointilleux sur leurs droits que ne l'étaient les maîtres sur leurs prérogatives, les droits devenant aux yeux de tous des privilèges. Autre chose que l'égoïsme, l'individualisme est une façon de sortir de l'institution, et au final de la société. Il n'est pas ce sentiment exagéré de soi-même de l'égoïsme, mais : « dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même » ; or l'individualisme est étroitement lié à l'égalité des conditions : « Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme des étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi ; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part ».

Le philosophe John Locke avait ajouté la notion d'*inaliénabilité* des droits afin qu'aucun renoncement à ceux-ci ne puisse justifier la perte de la liberté. C'est la naissance de l'autonomie. Une autonomie régulée par l'inaliénabilité des droits, c'est-à-dire la *responsabilité* de chacun à leur égard. À partir du moment où l'être humain n'appartient plus à un ordre cosmique ou à une histoire divine, qui le dépassent, rien ne peut plus justifier, non seulement l'irrespect, le jugement d'indignité ou la souffrance (du châtiment, de la guerre, du sacrifice). Cette forme de laïcité, indissociable de la formation de l'identité moderne, met le « bien-être » au premier plan, définitivement régi par ceux qui sont coupés de Dieu (des dieux), la bourgeoisie en lieu et place de l'aristocratie et des prêtres. S'en prenant directement ou indirectement aux « élites », il devenait aisé de pouvoir verser dans la chute de tout idéal au seul profit soit de l'efficacité économique (qui donnera la révolution industrialo-

financière) soit du « bien-être social » obligatoire, dont l'hygiène, y compris mentale ou eugénique, n'est pas un simple avatar (voir le livre de Patrick Declerck : *Le Sang nouveau est arrivé,* sur la construction sociale des SDF). Mais alors : « Il arrive aux modernes de se demander si la vie a un sens et en quoi il consiste ».

Max Weber a décrit ce processus en termes de « désenchantement », alors que Nietzsche, on le sait, avait parlé de « mort de Dieu », et écrit : « Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout horizon ? ».

L'effacement de toute Référence (de tout Répondant, écrit Kaës), de tout ordre symbolique, de la transcendance, a comme effet de « psychotiser » la société et de favoriser l'émergence, chez certains, voire chez un nombre grandissant d'individus, dont le seul ressort n'est plus que leur propre jouissance, une pulsionnalité non temporisée par la sublimation dans la participation culturelle. Le « pur plaisir » du Moi est alors valorisé en lieu et place des valeurs du consentement guidé par une entité supérieure. Aussi, « le nouveau sang est-il arrivé » : il faut, non pas sacrifier certains, mais que d'aucuns jouissent de la violence exercée sur les autres : dans leur exclusion, dans leur condamnation sans appel comme des rebuts, dans des formes masquées de meurtre social. La « violence symbolique » dont parlait Bourdieu a été remplacée par la violence du réel de la mise au banc, de l'assassinat social d'autrui, en lieu et place de Moi, qui tiens à mes privilèges. Dans une culture où l'on parle sans cesse d'empathie, jamais le Référent n'a fait autant défaut. Il suffirait plutôt d'un peu de « sympathie », c'est-à-dire que des « sentiments moraux » perdurent et que l'État prenne en charge l'insécurité sociale (Robert Castel).

c. Le Malêtre de René Kaës

Le « malêtre » dont nous parle René Kaës est l’inverse du « malaise » de Freud. Le sujet contemporain souffre davantage de l’absence des limites que lui imposait la société à l’époque de Freud que de l’excès de leur intériorisation. D’où le changement de paradigme dans la psychopathologie individuelle : de la névrose aux états-limites. À cet égard, rappelons, à l’instar de Kaës, dans son ouvrage sur *Le Malêtre*, que le plus fragile dans le vivant c’est la membrane, la limite, la zone intermédiaire (Kaës, 2012). Autant de conditions de possibilités du travail du biologique et du psychique, c’est-à-dire du travail psychique de symbolisation. La limite est tout autant l’enveloppe nécessaire à la délimitation dedans/dehors qui définit un espace interne d’élaboration qu’une porosité minimale mais indispensable entre intérieur et extérieur. Cette limite tournée vers l’intérieur comme vers l’extérieur est un espace limitrophe qui est le cadre des processus intermédiaires au fondement des capacités de jouer, rêver, penser, qui sont attaquées par l’hypermodernité.

Dès 1985, Anzieu repérait les manifestations cliniques qui sont les conséquences de cette attaque, manifestations de plus en plus nombreuses dans nos consultations psychothérapiques actuelles, dénommées pathologies du lien, pathologies narcissiques :

> *Ces malades souffrent d’un manque de limites : incertitudes sur les frontières entre le Moi psychique et le Moi corporel, entre le Moi réalité et le Moi idéal, en ce qui dépend de Soi et ce qui dépend d’autrui, brusques fluctuations de ces frontières, accompagnée de chutes dans la dépression, indifférenciation des zones érogènes, confusion des expériences agréables et douloureuses, indistinction pulsionnelle qui fait ressentir la montée d’une pulsion comme violence et non comme désir, vulnérabilité à la blessure narcissique en raison de la faiblesse ou des failles de*

l'enveloppe psychique, sensation diffuse de mal-être. Rien d'étonnant qu'une civilisation qui cultive des ambitions démesurées qui flattent l'exigence d'une prise en charge globale de l'individu par le couple, la famille, les institutions sociales, qui encourage passivement l'abolition de tout sentiment des limites dans les extases artificielles demandées aux drogues chimiques et autres, qui expose l'enfant de plus en plus unique à la concentration traumatisante sur lui de l'inconscient de ses parents dans le cadre d'un foyer de plus en plus restreint en nombres de participants et en stabilité […] *favorise l'immaturité et suscite une prolifération de troubles psychiques limites. (Anzieu, 1985, p. 7)*

Anzieu décrit ici d'une part les signes cliniques, d'autre part un contexte global, repérable dès les années quatre-vingt. À ce dernier s'ajoute le « sans limite » de la connectique. La conséquence de cette attaque des limites est par réaction un attrait, une accroche, un attachement paradoxal aux limites, aux surfaces, aux flux, au donné à voir au détriment du donné à entendre. En témoignent les passations de tests projectifs (Rorschach en particulier) et tout simplement la clinique du quotidien. Sur le continuum narcissique-objectal, nos consultations sont le reflet de la recrudescence de ces pathologies du lien et du narcissisme corrélée à une augmentation notable des tentatives de suicide et des attaques du corps.

Face à ce « processus sans sujet » (Kaës, 2012), à ce « désaccordage » du sujet, à ces sujets qui peuvent parfois se sentir comme « désarrimés », « déboussolés », « désorientés », « désaffiliés », quels repères, quelle boussole, quelle orientation, quelle affiliation sommes-nous à même de proposer ? Nous n'avons vraisemblablement insuffisamment protégé, pris soin de nos jeunes

générations, nous n’avons pas répondu à la mise en garde d’Anzieu :

> *« Ainsi, une tâche urgente, psychologiquement et socialement, me semble-t-elle être celle de reconstruire des limites, de redonner des frontières, de se reconnaître dans des territoires habitables et vivables - limites, frontières à la fois qui instituent des différences et qui permettent des échanges entre les régions (du psychisme, du savoir, de la société, de l’humanité) ainsi délimitées ». (Anzieu, 1985, p. 7)*

Les raisons en sont peut-être dans le corrélatif affaissement des moyens humains, logistiques, financiers, théoriques, amorcé à la fin des années quatre-vingt. Il est peut-être temps de dénoncer les formes actuelles de normalisation en psychiatrie et en psychologie clinique qui induisent une neutralisation de la présence humaine, dont la déqualification des professions est démonstrative (disparition du diplôme d’infirmier psychiatrique, recours à des thérapeutes sous-formés, raréfaction des psychiatres, aplanissement de la formation des psychologues avec un retour en force de la psychométrie, déguisée sous les traits rassurants du positivisme neuropsychologique). Cet esprit du « tout se vaut » s’avère gravement délétère.

La société contemporaine favorise ce processus dont la psychiatrie publique et la psychologie clinique subissent l’impact. Les causes se situent du côté des risques que l’effacement des référents symboliques et des limites font courir aux sujets humains (par exemple la transparence sans limite des écrans et des réseaux, la confusion de l’actuel et du virtuel, certaines impunités et abrasions des différences). Lorsque les cadres et les garants sociétaux font défaut, les sujets individuels ne peuvent plus les intégrer ; le développement psychique de chacun est atteint et cela se répercute à son tour sur la société sous forme violente (agressions, tentatives de suicide).

2. Une psychopathologie sociale est-elle possible ?

a. Les orientations actuelles de la Psychopathologie sociale

L'expression « Psychopathologie sociale » est assez peu utilisée. On trouvera surtout les termes de *psychiatrie sociale, sociologie des maladies mentales et ethnopsychiatrie*. Parmi les auteurs de langue française, on trouve essentiellement Roger Bastide (1965), Rouault de la Vigne (1970) avec la fondation en 1975 de l'Association Française de Psychiatrie et Psychopathologie sociales, Louis Crocq et Serban Ionescu plus récemment, au sein de leur travail en Sorbonne. Mais dès 1954, Louis Le Guillant publie un long article intitulé « Introduction à une psychopathologie sociale ».

Deux orientations en Psychopathologie sociale existent :

1. Celle qui s'intéresse au rôle de la société et de la culture sur la santé mentale.

2. Celle qui, à l'inverse, s'intéresse à l'impact de la maladie mentale sur la société.

Depuis la recherche de Goldberg et Morrisson, publiée en 1963 dans le *British Journal of Psychiatry*, largement confirmée, on constate que les personnes atteintes de schizophrénie ont des troubles qui les font glisser au bas de l'échelle sociale. Mais d'autres travaux ont eu tendance à faire de cette pathologie l'expression plus ou moins directe d'aspects pathogènes de la société (sociogénèse), occidentale en particulier. Ce sont les travaux issus du mouvement d'antipsychiatrie (Esterson, Cooper, Laing) et de l'ethnopsychiatrie (Devereux). Mais, comme souvent, les choses ne sont pas si manichéennes. Une véritable psychopathologie sociale, qui ne soit ni syncrétique (psychopathologie du social), ni dogmatique (sociogénèse « pure »), demeure à faire.

Dans son travail sur les « origines sociales et culturelles des maladies mentales », Tousignant souligne que les schizophrènes ne bénéficient pas d'un réseau social aussi large et étayant que la plupart des personnes. Comme le souligne Ionescu, ce point met en évidence la dimension relationnelle de la souffrance psychique dans la maladie mentale. *Ainsi, la Psychopathologie sociale devrait se recentrer sur cette question relationnelle, et amener à poser les questions, du point de vue de l'isolement relationnel dans son influence sur la souffrance existentielle du sujet*. « Cette manière de concevoir la psychopathologie sociale fait que la prévention et la thérapeutique, envisagées dans une perspective sociale, sont du ressort de la psychiatrie sociale » (Ionescu, 1991).

En 2006, dans l'ouvrage collectif qu'il dirige intitulé *Psychopathologies et société*, Ionescu relève quatre tendances traversant cette discipline depuis une trentaine d'années de publications sur ce thème : la réactivité des chercheurs dans l'étude des événements traumatiques collectifs, l'intérêt des chercheurs sur les effets des événements de vie et des « tracas » quotidiens, la prise en considération du fait que paradoxalement tout événement traumatique peut inaugurer une situation nouvelle positive comme négative, la contestation de l'universalité culturelle des syndromes psycho-traumatiques. On constate donc avec Ionescu que la précarité sociale en tant que situation de vie installée n'occupe que peu les chercheurs, au profit des événements soudains ou répétés à caractère traumatogène. Cette réalité, car c'en est une évidemment, ne correspond pas à une autre réalité qui est celle de la précarisation sociale durable de ce qu'on nommait autrefois le « prolétariat » et que plus personne, pudiquement ou plutôt avec pudibonderie, n'ose plus nommer aujourd'hui. Serait-elle passée dans l'innommable ? À défaut d'être totalement invisible, elle est cependant indicible à l'échelle d'un état.

b. Augmentation des tentatives de suicide chez les adolescents de la i-Génération et usage des smartphones : les « Smartphone zombies »

La clinique actuelle des adolescents et des jeunes adultes nous confronte à la souffrance psychique liée à l'hypermodernité. Celle-ci requiert bien des caractéristiques, dont l'une, non des moindres, est liée à la participation du numérique aux modifications des limites individuelles, en termes de spatialité comme de temporalité. La connectivité et les écrans, qui ont envahi le monde contemporain, loin de répondre à l'utopie primordiale (si tant est qu'elle existât, mais c'est une question dont nous n'aurons pas le loisir de traiter ici) d'une liberté généralisée des individus (ce qui est un paradoxe !) nous montre plutôt un contrôle d'abord commercial de nos données personnelles (le fameux « big data ») par quelques multinationales. Ces hydres géantes, peu nombreuses, sont devenues des « monstres » dont les effets en bourse ne sont qu'une facette de l'accélération qu'elles ont provoquée, comme le souligne Michel Serres, désormais nettement moins enthousiaste pour sa Petite Poucette (Serres, 2019). Le fantasme collectif de l'hyper-communication *new age* né sur la côte Ouest des USA ne rime pas avec liberté. Comme le montre Twenge (2017), celle-ci s'est considérablement restreinte pour la génération de teenagers qu'elle nomme les i-Gen, et d'autres augmentations exponentielles ont vu le jour, directement liées au « sujet digital », s'il s'agit toujours d'un sujet. L'augmentation des tentatives de suicide chez les adolescent(e)s en est un indicateur inquiétant. Le champ de la santé mentale n'est plus exempt des formes actuelles de normalisation. Il ne l'a d'ailleurs jamais été et cela doit nous préoccuper constamment (Foucault, 2003). L'individu

contemporain vit au cœur d’un environnement numérique, d’écrans et de réseaux sociaux.

Nous constatons que les adolescents et jeunes adultes de la i-Génération vivent une double situation de rupture : rupture de continuité entre interne et externe liée à l’adolescence, doublée elle-même d’une rupture de continuité liée à leur sur-utilisation du numérique. Cela fait un peu trop pour un seul sujet. Nous nous appuyons par exemple sur le modèle du Penser de Anzieu, dont nous limiterons ici la courte exposition à la première fonction, peut-être la plus importante pour notre propos : la « maintenance/consistance ».

À propos de la consistance, Anzieu commente : « La consistance est plus ou moins ferme ou souple ; elle caractérise la solidité de base de l’assemblage des agents du corps, des instances du psychisme et des chaînes de pensées. L’inconsistance est vécue comme une expérience de nature métaphoriquement liquide (par exemple l’hypothèse d’un soi liquide propre à l’alcoolique selon Michèle Monjauze, 1991) ».

La maintenance/consistance du Penser s’institue depuis l’extérieur vers l’intérieur, par intégration osmotique, du Moi-peau jusqu’au Moi-psyché. Ce sont les expériences du réel, comme le portage du bébé par la mère ou le père, ses enveloppements divers, les « identifications d’arrière-plan » (Grotstein, 1991), mais aussi l’intériorisation des liens, des espaces transitionnels, et du Symbolique, qui construisent cette fonction du Penser qui est également une fonction du Moi. Ainsi, depuis les expériences du nourrisson de recherche de contact et d’appui du dos, par exemple sur les parois du berceau, contre le ventre de la mère, etc., le monde interne, jusqu’à l’intégration phallique, l’intériorisation d’un tuteur interne symbolique (la métaphore paternelle de Lacan). Ce tuteur interne est la meilleure protection qui soit contre l’auto-destruction et les fantasmes de suicide, même des acting. L’une nos patientes

nous déclarait un jour : « Moi, j'ai un père en carton mouillé », alors que nous étions en train d'associer sur les images d'un de ses rêves de chute, de liquéfaction, à une période très suicidaire de sa vie.

La chercheuse nord-américaine Twenge a travaillé sur cette question, dans ses travaux comparatifs des jeunes générations. Elle a remarqué qu'entre ceux qu'elle appelle les adolescents du millénaire précédent (années soixante-dix, quatre-vingt ou Génération X, et années quatre-vingt-dix), et ceux de l'actuelle décennie ou i-Gen, les changements sont proprement fulgurants. Difficile de résumer son dernier ouvrage en quelques lignes, mais on peut en retenir les grandes lignes. Tout d'abord le fait que la liberté réelle des « teenagers » a beaucoup diminué, et avec, leurs transgressions, notamment à l'égard des conduites à risque en général, dont l'alcoolisation et la cigarette. Les adolescents de l'i-Gen ne sortent plus en groupes d'adolescents et ne se retrouvent plus dans des lieux consacrés, comme une patinoire, un pub. Ils ne passent plus le permis de conduire avant la fin des études secondaires (nous sommes aux USA) et préfère, contrairement à leurs aînés, attendre la disponibilité de leurs parents pour les emmener ici ou là. Et ils donnent de leurs nouvelles très régulièrement quand ils sont sans les parents. La i-Gen affectionne massivement sa chambre solitaire et passe le plus gros de son temps sur son smartphone, voire une tablette ou l'ordinateur. Les réseaux sociaux et les écrans ont eu raison de la révolte adolescente et de la *Fureur de vivre*. Mais, et c'est ici que le bât blesse :

> *Psychologiquement… ils sont plus vulnérables que les générations du millénaire précédent : les taux de dépression et de tentatives de suicide ont monté en flèche depuis 2001. Il n'est pas exagéré de dire que la i-Gen frise la pire crise de santé mentale de ces dernières décennies. Beaucoup de cette détérioration*

doit à leurs téléphones […] *l'influence conjointe des smartphones et des réseaux sociaux ont provoqué un tremblement de terre d'une magnitude que nous n'avons jamais vue depuis longtemps, si tant est qu'il en fût auparavant. Il existe une accumulation de preuves que la technologie que nous avons mise entre les mains de nos jeunes a eu de profonds effets sur leurs vies – et les a rendus sérieusement malheureux. (Twenge, 2017, p. 62, traduction personnelle).*

Nous renvoyons à l'ouvrage et à l'article ici cité de Twenge pour consulter « l'accumulation de preuves ». C'est très éloquent. Notre pratique clinique, pour l'une d'entre nous auprès des adolescent(e)s dans un centre médico-psychologique de secteur pour adolescent(e)s, et pour l'autre dans un service de santé universitaire (pour jeunes adultes, donc), témoigne des mêmes caractéristiques cliniques que celles que relève Twenge, outre atlantique. Lypovetsky aussi note cette hausse et ce rajeunissement des jeunes faisant des tentatives de suicide ; pour lui, il s'agit d'une transformation du désir : « cette liquéfaction du désir n'est qu'une des faces du néo-narcissisme, de la destruction du moi, une montée aux extrêmes de l'instantanéité… ». En d'autres termes, nous avons souligné cette dimension de la pulsion de mort dans l'étiologie des tentatives de suicide des adolescents (Rizet, 2018). Mais il semble que des changements de structure psychique soient intervenus depuis bientôt deux siècles. Le temps oscillations entre mélancolie et hystérie semble être révolu (Levalet & Rizet, 2010). La corrosion du sujet par l'individu hyper-moderne donne une structure plus proche de l'informe et du sans enveloppe aux adolescent(e)s de la i-Génération.

Internet n'est pas un élément parmi d'autres de la mondialisation, encore moins un effet. C'est son principal agent. C'est un amplificateur, un accélérateur, un mondialisateur. Il génère un régime de connaissance

> *ou plus exactement d'informations qui est celui de la compresion sur un seul mode de temporalité : le présent. Internet génère la culture de la vitesse, de l'immédiateté qui court-circuite les médiations. Plus besoin de typographes, d'imprimeurs, d'éditeurs, de diffuseurs, de libraires. Le virtuel permet de se débarrasser de tous ces intermédiaires encombrants. Le désir n'est plus bridé, entravé, ralenti, ce qui donne une impression de toute-puissance* [...] *A une accélération vertigineuse de la temporalité répond une réduction des distances. Les lieux les plus apparemment distants et disjoints se rejoignent (instantanément), ce qui donne l'impression d'habiter simultanément en plusieurs lieux. (Laplantine, 2018, p. 204-205)*

Ces mots renvoient à ce qu'écrivait Winnicott à propos de la nécessité d'un lieu pour penser, mais nous y reviendrons. De plus, la présentification du net entraîne l'effacement de la temporalité. C'est la continuité même de l'existence qui est ici menacée. L'éclatement de l'espace associé à l'accélération du temps au détriment de la mémoire, du récit de soi à l'imparfait, ne permettent plus une pensée sur les pensées, *de penser les pensées*, qu'il s'agisse des pensées des autres ou de pensées à soi. Nous voyons très clairement les conséquences cliniques de ce fait dans la difficulté croissante à mémoriser (mémoire de travail) de nos patients, témoignant d'un amincissement du Préconscient. Ainsi en est-il également du sentiment même de perte d'identité en quoi consistent (1) la perte de continuité de soi (2) la sensation (physique) d'avoir un « soi liquide » et qui se vide (3) une carence de l'imaginaire n'autorisant plus de se penser demain et la construction d'un Idéal du moi. La déshabitation de soi s'accompagne de troubles des limites.

c. La Solitude : une épidémie ?

Dans un article paru dans le Harvard Business Review en 2018, Vivek H. Murthy, ancien Surgeon General des États-Unis, a écrit : « La solitude et les liens sociaux faibles sont associés à une réduction de la durée de vie similaire à celle provoquée par le fait de fumer 15 cigarettes par jour et encore plus grand que celui associé à l'obésité. Au cours de mes années de soins aux patients, la pathologie la plus commune que j'ai vue n'était pas la maladie cardiaque ni le diabète ; c'était la solitude. La solitude et les faibles liens sociaux sont associés à une réduction de la durée de vie comparable à celle causée par le fait de fumer 15 cigarettes par jour et même plus que celle associée à l'obésité. La solitude est également associée à un risque accru de maladie cardiovasculaire, de démence, de dépression et d'anxiété. Au travail, la solitude réduit l'exécution des tâches, limite la créativité et compromet d'autres aspects de la fonction exécutive tels que le raisonnement et la prise de décision. Pour notre santé et notre travail, il est impératif de nous attaquer rapidement à l'épidémie de solitude ».

Qu'il s'agisse des personnes adultes divorcées, des gens âgés isolés ou des adolescents et jeunes adultes (près de 40 % des étudiants vivent au-dessous du seuil de pauvreté !), la solitude réelle, comme le sentiment d'esseulement (se sentir seul parmi les autres) entraînent des souffrances souvent indicibles. La « smartphone manie » ajoute à cette souffrance aujourd'hui. En soi, il convient désormais de reconnaître les différentes formes de solitude comme un facteur majeur de désespoir, de dépression et de suicide. Au Royaume Uni, Tracey Crouch a été nommée ministre de la solitude, suite à une série d'études. Dans son ouvrage *La Solitude apprivoisée*, Jean-Michel Quinodoz écrit :

> *La solitude a deux visages : elle peut être une mortelle conseillère, mais, lorsqu'on l'apprivoise, la solitude*

peut devenir une amie infiniment précieuse. Peut-on apprivoiser la solitude ? Peut-on parvenir à ce qu'elle devienne un authentique moyen de communication avec soi-même et avec autrui ?

Dans ce livre, j'aimerais montrer comment l'expérience de la solitude peut être vécue et se transformer, au cours de l'expérience psychanalytique, et comment se développe le passage d'un sentiment parfois hostile et désespérant de solitude vers une solitude apprivoisée, base de la confiance dans la communication avec soi-même et avec autrui.

*Ce passage se déroule à travers ce que nous, psychanalystes, appelons l'*élaboration des angoisses de séparation et de perte d*'objet qui marque le développement psychologique de chaque individu et, d'une manière analogue, le déroulement de la relation psychanalytique.*

Il est un fait que la solitude est le motif croissant (et majeur) des demandes de consultation chez le psychologue, le psychiatre, le psychanalyste, aujourd'hui. Des pathologies comme les névroses, qui ne s'organisent pas autour de l'angoisse de séparation, ne sont plus au premier plan. La souffrance s'est déplacée vers un centre beaucoup plus archaïque dans le fonctionnement psychique : on est passé de la formation de symptômes (toujours symbolique car le symptôme représente une chaîne significative qui laisse la pulsion en plan) à un sentiment de vide intérieur, de perte, d'abandon, d'angoisse permanente confinant parfois à la terreur.

Il est des causes extérieures au sujet, à n'en pas douter. L'*évolution socioculturelle faite de la disparition des références symboliques, du « floutage » des ritualisations, de la raréfaction des effets groupaux de la convivialité et de la solidarité, ont fini par laisser des traces durables car, comme le fait remarquer le sociologue Pierre Bourdieu*

dans ses Méditations pascaliennes : c'est l'intériorisation par l'enfant des références symboliques et des repères culturels, via les parents, comme des images stables – par continuité relationnelle – de ces derniers, qui détermine la sécurité interne nécessaire au sujet humain pour affronter les aléas de sa vie, sa solitude comme l'adversité de certaines relations aux autres.

3. Aléas et avatars de la Subjectivation : les faux- self et les vrais moi

a. Effacement du souci des autres

Nous ferons encore référence à Taylor, ici. Ce dernier distingue et repère trois causes de malaise dans la modernité qui jouent un rôle prépondérant dans l'inquiétude et le trouble que nous éprouvons face à la société moderne » (Taylor, 1991) : 1/l'individualisme, 2/la primauté de la raison instrumentale, 3/l'installation du « despotisme doux » annoncé par Tocqueville. L'individualisme et la primauté de la raison instrumentale relèvent de la perte de sens et ressortissent de la disparition des horizons moraux, le « despotisme doux » de la perte des libertés.

1. L'individualisme : efficacité, productivité et prestige de la technologie sont les conséquences de l'avènement de l'individualisme dans l'histoire de nos sociétés. Les rites et les normes de la société jouaient plus qu'un rôle fonctionnel. Il s'agissait de l'inscription des êtres dans un ordre supérieur, déterminant les places de chacun selon cette hiérarchie pleine de sens. Ce qui nous semble préoccupant est la perte de l'idéal qui peut émaner d'un tel système de pensée. Certes, cet idéal doit être mis au travail du côté de l'éthique, de la morale du Bien, c'est-à-dire de la vie. L'idéal a été remplacé par les « petits vulgaires plaisirs » dénoncés par Tocqueville et le « minable confort » décrié par Nietzsche. Pour Tocqueville, l'individualisme

« menace de renfermer l'individu tout entier dans son propre cœur ».

Comme l'écrit Taylor : « la face sombre de l'individualisme tient à un repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société ». Un souci de soi démesuré a fini par entraver toute solidarité ou presque. Les Organisation Non Gouvernementales ne sont-elles pas, justement : *non gouvernementales* ! c'est-à-dire déconnectée de la solidarité d'état. Les assurances privées (y compris les mutuelles, en France) se substituent progressivement au régime d'état de solidarité nationale, des donateurs privés distribuent massivement leur argent à la reconstruction d'un bâtiment mais l'état ferme des hôpitaux car ils ne sont pas jugés rentables, etc.

2. La primauté de la raison instrumentale : au service du bonheur individuel « en pleine conscience », ludique et épanouissante pour l'individu coupé du drame humain et de la dimension tragique du symbolique. La Science est au service de la rentabilité, de l'évaluation, du bon recrutement et de la performance via le bien-être au travail, le soft management, les exercices de gestion du stress pour mieux s'adapter. Le dopage sportif et scolaire, les neurosciences au service de l'école, l'évincement des philosophes du doute des programmes scolaires (Nietzsche, Weber, Marx, Freud, etc.), en sont des exemples ravageurs. Comme l'a montré Hannah Arendt, le monde s'est réveillé après les bombes atomiques de Hiroshima et Nagasaki, dans une autre rationalité, celle de la technoscience capable d'anéantir l'humanité entière en quelques secondes. Avec l'évincement de la Culture comme espace potentiel entre soi et l'univers pour ne pas s'y perdre dans des angoisses vertigineuses, seul l'individu, tel un animal perdu par sa panique, peut survivre. Mais il ne s'agit que de survie. Albert Camus nous a dit, après la Seconde Guerre Mondiale que si jusqu'ici nous avions construit le monde,

nous allions désormais nous attacher à le faire tenir… Les calculs bénéfices/risques en viennent à affecter une valeur monétaire à la vie humaine. On attribue des sommes d'argent colossales à des programmes de recherche biotechnologiques dont on sait qu'ils sont pour l'instant voués à l'échec (maladie d'Alzheimer) alors qu'on laisse dans l'indigence les familles et les professionnels qui ont besoin d'aider les malades.

3. L'installation du « despotisme doux » annoncé par Tocqueville : nos libertés sont menacées par les modes de vie qui nous sont imposés par la rationalité instrumentale, jusque dans les modes de délibération politiques, qui s'amenuisent au profit de décidabilités rapides. Le « despotisme doux » est fait de paternalisme et de « bonnes décisions » au nom du savoir de la science. Les technologies du numérique sont l'instrument le plus puissant de cette domination. Certains s'enorgueillissent du Big Data, imaginant qu'il est une nouvelle encyclopédie. Mais où est l'esprit de l'*Encyclopédie* ? Le contrôle social, sous prétexte de prévention nous impose des comportements jusque dans la sphère privée. L'hyper-numérisation renforce encore la fracture entre les pauvres et les autres. En matière de santé, la centralisation dans de plus grandes régions commence à avoir des effets sur le choix des soins de plus en plus restreint, et les coordinations des soins complexes se font de plus en plus lentement. Mais il est contrôlé par un pouvoir qui fait ainsi des économies sur la santé des concitoyens. Le despotisme doux disqualifie toutes les formes de solidarités car il ne suscite aucune révolte. Étayé sur les techno-sciences, personne, sauf quelques « experts » peuvent avoir un avis dont a vu récemment que le Pouvoir se moque : il donne la parole pour faire croire à une démocratie, déjà évacuée.

b. Le syndrome de « désidentification » (Georges Devereux) chez les immigrés et les pauvres

Quand le fondateur de l’ethnopsychiatrie présente en 1963 sa candidature à la Société psychanalytique de Paris (SPP), à l’occasion de laquelle il présente une conférence sur le thème de « La renonciation à l’identité comme défense contre l’anéantissement », qui sera publiée en 1964 dans la *Revue française de Psychanalyse*, il est déjà un psychanalyste reconnu aux USA, un guérisseur mohave initié et un enseignant universitaire. Cependant, son intervention laisse certains dubitatifs. Il est pourtant, encore une fois, un précurseur. Cette notion de « renonciation à l’identité » est complexe et demande une souplesse d’esprit et des références théoriques plus larges que les références habituelles des psychanalystes français de l’époque. L’idée est pourtant assez simple : face au risque de l’anéantissement subjectif du moi, le sujet dispose, en dernier recours, de la possibilité d’anticiper cet anéantissement passif par le moyen actif de renoncer à la part la plus superficielle de son identité : celle qui est articulée avec l’appartenance culturelle (ou moi culturel). Les situations d’exil et la grande pauvreté sont propices à la mobilisation d’une telle défense. Ce qui choque certains psychanalystes, ou les désempare, c’est que Devereux énonce, implicitement, une autre topique, qui s’ajoute aux topiques freudiennes (Inconscient/Préconscient/Conscient et Ça/Moi/Surmoi), ou plutôt ajoute à la seconde un Moi culturel : on a donc Ça/Moi idiosyncrasique-Moi personnel/Surmoi.

Ce « syndrome » est assez proche de celui que décrit Jean Furtos, dans une autre référence théorique, celle qu’il dénomme « clinique psycho-sociale ». Jean Furtos a défini la « clinique psychosociale » en tant que forme de psychopathologie (donc expression de la souffrance psychique due à une situation de précarité sociale ou même de désaffiliation sociale pour un sujet) spécifique et que nécessaire changement de paradigme dans l’évaluation et la prise en charge clinique. Cette nécessité d’établir une

clinique « nouvelle » avec un meilleur repérage des indices de la souffrance psychique est apparue dans la « plainte » de certains travailleurs sociaux et de certains soignants de psychiatrie, que l'on pourrait formuler ainsi : nous rencontrons des personnes qui souffrent, manifestent des signes de souffrance qu'on ne peut guère répertorier et ranger dans les classifications psychiatriques traditionnelles, et ces personnes « résistent » à la prise en charge sociale ou psychiatrique qui leur est proposée. Les caractéristiques de cette clinique psychosociale sont les suivantes :

a. Les sujets manifestent des signes cliniques dominés par un tableau d'inhibition, très proche des signes dits « négatifs » des schizophrénies, donc sans les signes « positifs » du type délire et hallucinations ; mais ces sujets ne sont nullement schizophrènes, pas même psychotiques. Le tableau clinique s'installe sur fond d'un « mal-être vague et certain à la fois, une difficulté à agir, colorée d'une tonalité dépressive ou persécutoire, et quelques fois des troubles du comportement » (Furtos, 2007).

b. La présence de ce que Furtos nomme un « syndrome d'auto-exclusion » : une perte de courage qui devient progressivement un désespoir absolu qui ne peut plus s'exprimer en mots, témoin de la disparition absolue du pouvoir d'agir sur le présent comme sur l'avenir. À ce point-là, le sujet transforme (par stratégie de défense inconsciente) sa situation passive (être exclu) en situation active (s'exclure). Il s'agit d'un abandon du principe de réalité au profit de la fantasmatisation d'un idéal inabordable qui vient grever toute tentative de viser des objectifs « raisonnables ».

c. La « déshabitation de soi » permettant d'atténue la souffrance subjective, voire de l'annihiler : hypoesthésie affective et sensorielle, réversibles au début, mais devenant, avec la durée, anesthésie et « désidentification » (Devereux).

Ces caractéristiques appellent quelques commentaires. Tout d’abord, les signes négatifs de schizophrénie que l’on retrouve chez ces personnes ne souffrant pas de maladie psychotique (et n’étant pas de structure psychotique) sont l’inhibition intellectuelle, l’émoussement affectif, l’abouie, la confusion entre le monde interne et le monde extérieur, la désorientation spacio-temporelle, la déréalisation et la dépersonnalisation ; on les voit apparaître dans le « syndrome d’auto-exclusion ». Mais on ne constate pas d’angoisse de morcellement, d’idées délirantes, ni encore moins de délire constitué et/ou d’hallucinations.

Par ailleurs, le « syndrome d’auto-exclusion » n’est pas sans évoquer la description que fait Pierre Bourdieu des conséquences psychologiques des situations de « sous-prolétariat » dans lesquelles le désespoir porte atteinte à la conscience d’une quelconque présence au monde du sujet, qui d’actif devient passif par l’abandon de la capacité à se situer non seulement dans un avenir par perte de tout pouvoir d’agir mais aussi à se situer par rapport au passé et dans le présent. Mais chez Furtos, il s’agit plutôt d’une ultime tentative inconsciente d’être actif en s’excluant. La référence psychanalytique y est sans doute plus présente. Quant au processus de « désidentification » décrit par Devereux, il est très proche de la notion de faux-self développée par Winnicott. Pour ce dernier, c’est pour ne plus jamais avoir affaire avec un moi traumatisé qu’un sujet se forge un faux-self. Dans les deux cas, il s’agit de processus inconscients, évidemment. On trouve ici également une certaine parenté avec la « déhumanisation » que le sujet risque dans les situations extrêmes, telle que la décrit Bruno Bettelheim…

Pour résumer, les sujets en situation de précarité sociale ou même de désaffiliation sociale, comme des personnes réfugiées sans domicile ou des clochards, souffrent psychiquement sur un mode qui ressemble aux manifestations de la psychose (schizophrénique en

particulier), mais sont rares à être psychotiques. Bien sûr, on trouve davantage de psychotiques parmi les personnes en grande précarité et clochardisées, leur pathologie ayant contribué à les désocialiser. Mais ils demeurent minoritaires dans l'ensemble des sujets précarisés. Croire que la maladie mentale serait la cause de la précarisation sociale serait une grave erreur, voire une faute sur bien des plans.

Pour notre part, nous considérons une forme spécifique de trauma psychique : *le trauma psychique social.*

On ne peut parler de trauma psychique qu'à certaines conditions. Pour nous, il existe trois formes distinctes de trauma, même si elles partagent les propriétés du trauma psychique en général : l'effroi, la perte d'espoir, le débordement des défenses du moi, la rencontre avec la mort et la répétition, la conviction d'être exclu des humains et de leur langage.

d. *Le trauma précoce* : c'est celui que décrit Winnicott et que vit l'enfant tout petit lorsqu'il attend (trop) longtemps une réponse de l'environnement à sa demande, sa détresse), son moi n'étant pas encore intégré. Le bébé peut attendre un temps $x + y$ (y représentant l'hallucination qu'il crée de la mère ou de son substitut), mais s'il doit attendre $x + y + z$ (z représentant la durée pendant laquelle ses capacités d'hallucinée est insuffisante), alors il est traumatisé.

e. *Le trauma accidentel* : son prototype est le trauma psychique de guerre, responsable de ce que Freud, Férenczi et Abraham appelaient autrefois la « névrose traumatique ». On préfère outre atlantique le vocable de Post Traumatic Stress Disorder, et en France, avec Louis Crocq, le syndrome psychotraumatique. Ce dernier débute avec l'effroi dans l'instant (« en un clin d'œil ») d'une rencontre inopinée avec la mort, se poursuit dans le plus ou moins long développement (latence) d'un syndrome de répétition qui voit surgir cauchemars à répétition, vécu de la scène traumatique « en réel », hallucinations, idées

suicidaires, parfois syndrome du survivant. Ce syndrome s'accompagne de la conviction de ne pouvoir parler de sa souffrance ni de ne communiquer ses symptômes parce que le sujet est convaincu de ne plus être un homme parmi les hommes. Dans ce cas, le réel de la mort a *effracté* le moi, volatilisant les défenses qui le bordent mais aussi les réseaux de représentations, de significations et d'affects qui le composent en son théâtre intérieur. Le trauma sexuel est du même ordre, avec quelques caractéristiques en plus : la dissociation entre le corps et la psyché au moment de l'effroi et la honte immédiatement éprouvée, le sentiment « irrationnel » de culpabilité qui se met en place dans les heures qui suivent l'agression, souvent le regret de ne pas être mort(e) lors de l'agression.

f. *Le trauma social* : il s'agit de cette suspension du sujet par rapport au temps et au pouvoir d'agir évoquée plus haut. Dans ce cas, il faut admettre, comme Devereux, que notre identité a comme noyau deux moi superposés : un moi identitaire profond « idiosyncrasique » et un moi « culturel ». Ce dernier est *effracté* par la *perte* sociale. Il en constituait un pare-excitation (idée de Freud) pour le moi idiosyncrasique, qui se retrouve à nu et vite démuni, contraint à s'oublier lui-même pour ne pas éprouver la souffrance, la détresse, puis le désespoir. On peut aussi faire référence à la théorie du Moi-peau de Didier Anzieu, inspirée très largement de celle de la pensée de Wilfried Bion, à notre avis. Une enveloppe psychique, en interface avec l'enveloppe du moi remplit une fonction de communication entre les pensées du moi et celles qui relèvent de la culture : ces dernières étant attaquées, le *Penser*, qui unifie les pensées, n'opère plus sa fonction d'unification et de liaison. La conséquence en est l'installation du sujet dans un état d'effroi constant, pensée sidérée (inhibition intellectuelle, perte de la capacité de rêverie), favorisant la décharge de l'angoisse dans le corps (d'où l'addiction fréquente) et la perte d'espoir.

Une autre forme de trauma psychique est celle que rencontrent celles et ceux dont l’histoire de vie est semée de « mauvaises rencontres », d’échecs, de pertes significatives, de diverses façons de friser la mort ou simplement (si l’on peut dire) la déchéance, mais que rencontrent aussi les personnes qui doivent fuir leur propre pays, le plus souvent pour des raisons de pauvreté extrême ou des raisons politiques (guerre, dictature). Le chemin vécu par ces personnes est semé d’épreuves et d’obstacles : la guerre, évidemment, les risques d’agression, les multiples formes de vulnérabilité pendant leur déplacement. Parmi ces formes de vulnérabilité, on compte l’exil lui-même et les pertes qu’il engendre sous la forme de l’« acculturation négative ».

L’exil est autre chose, mais il peut produire les mêmes modes de réappropriation subjective de son histoire de vie par un sujet. En la matière, il ne faut faire preuve d’aucun angélisme, mais il est également dangereux de manquer d’une attitude compréhensive. Comprendre est la clé dont il ne faut jamais se passer. La difficulté majeure que rencontrent les exilés est non seulement l’adaptation à une société nouvelle et ses règles, ses rouages, ses normes qui ne prennent sens que si l’on intègre les valeurs qui les sous-tendent, c’est-à-dire leurs significations. Le risque est l’oubli de soi-même auquel personne ne tient, et une mise en tension, un conflit interne, de loyauté par rapport à ses propres origines en est le prix qui n’est valable qu’à condition que l’accueil fourni par le lieu où l’on arrive donne le change aux fantasmes, aux rêves d’un mieux que le sujet attend… Une nouvelle rencontre entre le rêve et la réalité doit avoir lieu et elle est semée d’embûches qui peuvent être autant de déceptions. La pauvreté économique est évidemment le pire des tremplins…

c. Disparaître de soi : une tentation contemporaine (David Le Breton) ? Du faux-self à la « clochardisation »

Pierre Babin est un psychanalyste qui s'est intéressé aux personnes clochardisées à Paris, et il a remarqué que tous ont une vie marquée par un ou plusieurs traumas psychiques : perte brutale devant leurs yeux d'un frère ou d'une sœur, d'un parent, incendie de la maison, accident tragique, violence conjugale des parents, maltraitance à leur égard, abandon précoce… Ce constat correspond à une réalité statistique chez les personnes en grande précarité, mais aussi chez des personnes moins défavorisées mais en rupture avec le corps social, sur le mode soit dépressif et de l'auto-dévalorisation, soit sur un mode plus quérulent, voire paranoïaque.

Le psychosociologue David Le Breton, spécialiste de l'anthropologie du corps, a publié en 2015 un ouvrage qui traite de ces « disparition à soi-même » qu'opèrent certaines personnes parfois, proche du syndrome de désidentification de Devereux et du syndrome d'auto-exclusion de Furtos. Mais il donne à ce « phénomène » une dimension anthropologique, toute contemporaine : « Soutenir sa place au sein du lien social implique une tension, un effort », aujourd'hui, dans la mesure où la culture ne vous attribue plus nécessairement cette place d'office. Il rejoint ainsi, pour une part, la vision de Taylor. Pour Le Breton, « L'individu contemporain est connecté plutôt que relié, il communique de plus en plus mais rencontre de moins en moins les autres ». La vitesse, la liquidité, la précarité des liens et des attaches (jusque dans les déménagements) de la culture contemporaine attaquent gravement les liens qui devraient s'établir dans la continuité relationnelle et la durée. La psyché humaine semble e pas être adaptée ou préparée à cela. C'est comme si les humains occidentaux (au moins) avaient rendu

l'évolution technologique tellement rapide que cette dernière avait dépassé les possibilités humaines elles-mêmes. Le Breton cite et reprend l'idée des psychanalystes André Green et Jean-Luc Donnet, qui décrivaient une « nouvelle » forme de pathologie au début des années 70 : « A. Green et J.-L.Donnet parlent de "psychose blanche" quand "le Moi procède à un désinvestissement des représentations qui le laisse confronté à son vide constitutif. Le Moi se fait disparaître" (1973, 174) » afin de définir cette disparition de soi : « j'appellerai "blancheur" cet état d'absence à soi plus ou moins prononcé, le fait de prendre congé de soi sous une forme ou sous une autre à cause de la difficulté ou de la pénibilité d'être soi » (Le Breton, 2015).

Le Breton évoque des personnes pour lesquelles « la mort n'était plus qu'une formalité », dans son premier chapitre « N'être plus personne » : ceci n'est pas sans nous évoquer Ulysse, qui justement se fait appeler Personne, mais parce qu'il n'a aucun doute sur sa propre identité et surtout sur sa conservation. Or, le voyage d'Ulysse, figuration d'un rêve, d'un destin, du détour biographique de l'éternel retour… tout ce qu'on voudra, n'est pas cette mort, cette néantisation annoncée. Heidegger écrivait « le néant néantise », belle assertion sans doute, mais absurde pour Wittgenstein, car le néant, en tant que tel, ne peut rien. Mais la vie ne peut se néantiser que par le suicide.

En revanche, elle peut devenir « impersonnelle », comme le montre Le Breton, selon des modalités très diverses, qui dépendent soit du registre volontaire soit du registre involontaire, et dont il étudie quelques exemples : au chapitre 2, des « manières discrètes » comme la fatigue désirée, le *burn-out* au travail, la dépression, le sommeil, l'addiction à une activité ou encore la dissociation hystérique ; au chapitre 3, ce sont les « formes de disparition de soi à l'adolescence », comme certaines errances, l'utilisation du virtuel, l'anorexie et sa transe, la

défonce, la fugue… au chapitre 4, la maladie d'Alzheimer ; au chapitre 5, « disparaître sans laisser d'adresse » ; et enfin l'auto-fiction au chapitre 6, dont on peut se demander, vue la mode littéraire qu'elle a atteinte, si les auteurs eux-mêmes ne s'effacent pas. Pour Le Breton, la disparition de soi est à n'en pas douter, une forme de vie contemporaine.

Deux figures retiennent notre attention : le « faux self » (Winnicott) ou les personnalités « as if » (« comme si ») de Hélène Deutch d'une part, la « clochardisation » d'autre part. Le faux-self est une extension du Soi que le sujet constitue entre lui et le monde afin de pallier un vide et une faille interne. Il forme alors une identité d'apparat qui a l'avantage de s'adapter à l'entourage. Mais c'est un masque, évidemment. Le sujet qui se définit comme L'Alcoolique, par exemple, nous donne l'éloquent exemple de ce masque social (*al kholl* en arable classique signifie le maquillage, le masque).

Le Clochard est aussi un « personnage », une « personna » qui, en latin, signifie aussi masque. Or, il convient de ne pas confondre ici les représentations sociales avec les rôles qu'incarnent ou non chaque individu, ou plutôt d'observer voire d'interroger attentivement l'articulation entre le rôle social qu'habite tel ou tel individu (son habitus) et son faux-self éventuel. Dans son ouvrage de référence sur les clochards de Paris, *Les Naufragés*, titre éloquent, Patrick Declerck (2001), ethnologue et psychanalyste (comme Devereux) diagnostique 50 % de schizophrènes. Ce pourcentage n'étonne pas les professionnels de l'Unité Mobile Psychiatrie et Précarité de Paris, qui connaissent à peu près tous ces clochards. La facilité avec laquelle les sujets souffrant de schizophrénie se « coulent dans le moule » de l'institution (ici « institution » est à prendre au sens de rôle institué que lui donne le philosophe Merleau-Ponty) est connue.

Cependant, comment faire vraiment la différence ici avec les sujets souffrant du syndrome d'auto-exclusion ? Le poids

du trauma social est-il suffisamment pris en compte ? Les troubles graves de l'image inconsciente du corps que rapportent Xavier Emmanuelli sont-ils inhérents à ce que l'on trouve dans la psychose ou la conséquence psycho-traumatique du syndrome d'auto-exclusion ? Les réponses ne sont pas si simples, même si l'intuition nous ferait accroire à une répartition équilibrée. Mais c'est surtout une forme plus récente de clochardisation qui attire notre attention. Car elle est révélatrice d'une forme de socialisation nouvelle. Nous allons l'évoquer au paragraphe suivant.

d. La marginalité : une nouvelle forme de socialisation ?

Nous connaissons cette forme assez récente de « cloche » qui concerne des jeunes gens entre 15 et 35 ans environ, accompagnés de chiens, très stéréotypés sur le plan vestimentaire et par leur accompagnement par des chiens. Cette population est parfois surprenante. Certaines études ont montré, dans les années quatre-vingt-dix, notamment celle de Patricia Garel à Montréal, que 80 % des jeunes de 14 à 20 ans vivant dans la rue de cette métropole avaient fui leur propre famille pour cause d'inceste. Deux recherches de Diane Aubin (2000 et 2002), qui travaille dans un Centre d'accueil pour ces jeunes à Montréal, parle de « jeunes qui ont dû fuir des lieux de combat et d'affrontement dans un mouvement parfois ultime de survie », en parlant de leurs familles. Ici la quête de soi passe par une appartenance groupale en petits groupes et la réappropriation sur la limite du corps, par tatouages et vêtements, de la limite de l'être. Le centre est conçu comme une « zone de sécurité pour recréer des liens », un lieu pour se « mettre au monde » selon l'expression de Cyrulnik, espace nécessaire de transition pour ce type de patients ne souffrant pas forcément de maladie mentale. Il s'agit qu'ils « puissent trouver des voies pour s'inscrire dans le social et

sentir qu'ils font partie d'un projet et participent à ce qui se passe dans leur communauté » afin de réapprendre ou apprendre le souci de soi (Foucault).

Pour ces jeunes, les dispositifs habituels sont défaillants. Nous avons pu le constater dans notre propre expérience clinique en région parisienne à l'hôpital, en Charente en Centre d'accueil et de crise psychiatrique et actuellement dans un Centre de santé universitaire. À titre d'exemple, une jeune femme, étudiante de Licence 1 est venue nous rencontrer (à sa propre initiative) parce qu'elle dispose d'un logement étudiant et d'une bourse d'études, suit sporadiquement les cours, mais préfère la rue à son logement. Dans ce lieu qui en est un comme il n'en n'est pas un, elle rencontre des hommes trentenaires, avec certains elle a une relation qui peut être une « aventure » ou « un peu plus », souvent violente avec une sexualité non protégée. Elle se demande pourquoi elle vit comme cela et ne peut s'en empêcher. J'ai vu cette jeune femme trois fois, hésitant entre ne pas trop lui proposer (pas plus que ce qu'elle semble vouloir demander : rencontrer un psychologue) et lui proposer davantage (rencontrer un médecin généraliste, une orientation vers l'association d'aide aux victimes de violences sexuelles). Mais je n'aurai pas l'occasion de la recevoir davantage : l'exposition de son propre gré de certaines étapes traumatiques (très traumatiques) de son enfance semble avoir été pour elle une tentative d'en déposer le contenu dans mon bureau (dans mes oreilles ?), mais je ne sais pas si c'est pour y revenir pour les mettre en travail.

Mais plus largement, un article récent d'un psychologue et d'un psychiatre-psychanalyste professeur de psychiatrie sociale grecs, Stylianos Farsaliotis et Stelios Stylianidis, présente une « approche psychanalytique de l'errance » qui résume une recherche importante sur la question. L'article, intitulé « Exclusion sociale et identité précaire : l'histoire de Paul » (2019). Cette étude corrobore un certain nombre de

points évoqués tout au long de ce chapitre, et apporte des notions nouvelles, au titre desquelles celle d’une construction sociale d’appartenance liée à la marginalisation n’est pas des moindres. La réactualisation de problématiques antérieures n’est pas des moindres non plus : « Ce qui paraît évident c’est que le manque extrême de continuité et de stabilité mobilise souvent, ou éventuellement ravive, des angoisses massives et des solutions de survie psychique rigides et invalidantes, mais pourtant indispensables – au moins pour une certaine période de temps. Le vécu d’une liquidité quasiment totale propre au champ de la précarité semble favoriser une reviviscence plus ou moins intense d’angoisses primitives, en particulier quand elle vient entrer en résonance avec des expériences traumatiques primaires de “désaide” (*Hilflosigkeit*) (Freud, 1926) dont elle provoque la réactualisation ». Cela confirme notre hypothèse d’une très grande proximité entre précarité psychique et précarité sociale, au moins fonctionnelle. La référence implicite à la « société liquide » du philosophe Gilles Lipovetsky (*L’Ere du vide*, 1983) nous est bien connue, et significative des flux qui ont remplacé, dans le monde contemporain, les stabilités sociales. Sygmund Baumann reprend cette idée de manière plus explicite encore dans son concept de « présent liquide ».

Mais, plus spécifiquement, Farsaliotis et Stylianidis se demandent si la perte des objets sociaux (Bourdieu) n’a pas les mêmes conséquences psychiques que certaines défaillances de l’environnement primaire chez le bébé, entraînant un « état de non-appartenance ». Cet état de non-appartenance ne se confond pas avec une perte de l’identité, car appartenance et identité ne sont pas du même registre (comme nous l’avons souligné dans un autre article paru dans le même numéro de la même revue), ce qui expliquerait que la précarité sociale, même extrême, n’entraîne pas des troubles identitaires mais

d'appartenance, ce qui n'enlève rien à la souffrance éprouvée, mais qui fait que tous les précaires ne deviennent pas psychotiques, ce qui est tout de même une chose importante, enfin vraiment démontrée. Ils font un lien, dans cette étude, avec le syndrome d'auto-exclusion de Furtos et l'expliquent par la tendance, décrite par Freud puis son disciple Sandor Ferenczi, à la répétition compulsive d'une situation traumatique comme tentative pour l'appareil psychique de modifier cette expérience.

Pour notre part, nous interprétons le matériel clinique et de recherche très riche de cette étude comme suit, considérant les personnes en grande précarité, selon le modèle qui nous est cher, celui des enveloppes psychiques de Didier Anzieu : Ces sujets chutent d'une enveloppe qui se déchire et qui était cette première enveloppe du Penser, assurant maintenance-contenance à l'image du corps et aux pensées, au sujet lui-même. Ils errent alors, qu'il soit nécessaire ou non d'invoquer pour eux une « auto-exclusion » active.

La construction d'un faux-self tout en isolation de l'affect, voire en déni, est la défense la plus utile pour l'installation dans l'errance ou, autre forme de vie issue de la condition hyper-précaire : le syndrome de Diogène qui est installation immobile, reptilienne, en un lieu définitif (clochardisation classique). Comme le dit l'un des hommes que ces chercheurs ont rencontrés : « Je me suis mis d'accord avec moi-même ». On ne saurait résumer davantage cette posture de survie psychique qui rend possible le maintien dans cette forme paradoxale (quoique ?) de socialisation qu'est la marginalisation. D'une certaine manière, c'est la figure du précaire qui s'est substituée à celle du fou tel que Foucault la décrit pour le Moyen Âge.

IV. La psychologie en tant qu'institution et en tant que métier au XXIe siècle

On ne peut pas dire que le XXIe siècle ait ouvert de belles et franches perspectives à la psychologie ni au métier de psychologue. La tentative d’unifier la psychologie de Daniel Lagache, au siècle précédent, et que nous défendons, semble paradoxalement avoir échoué, alors même que son projet est inhérent à la complexité de son objet. Et les discussions vont bon train, encore, sur : science de la vie ou science humaine ? Ne pourrait-on pas, à l’instar de ce que propose pour sa discipline, Philippe Descola, créant une chaire d’anthropologie de la nature au Collège de France, imaginer une psychologie de la nature humaine ? Ceci apparaîtrait soit comme incongru, encore plus que le vocable de Descola, ou comme un oxymoron. Nous pensons cependant que cette différenciation qui questionne relève d’un clivage, justement dénoncé par cet anthropologue, au sein de notre culture occidentale, entre nature et culture, même si nous n’en partageons pas tout à fait l’analyse originelle. Or, ce clivage entretient des difficultés graves pour la discipline comme pour le métier.

Les tenants d’une psychologie scientifique au sens des sciences de la nature laissent trop souvent la psychologie se diluer dans ces mêmes sciences. Ainsi des neurosciences et des sciences cognitives, qui deviennent des vocables préférés à celui de psychologie. Les tenants d’une psychologie qui appartiennent aux sciences humaines ont eux aussi tendance à la diluer dans les sciences sociales. Quant à nous, nous adoptons une autre voie, qui ne sera pas tant développée ici, car ce n’est pas l’enjeu de cette Histoire de la Psychologie qui est davantage une présentation qu’un débat, bien que cette dernière en montre le principe : pour nous, la psychologie est une branche des sciences humaines issue de la philosophie et doit le rester si tant est qu’elle souhaite persister à exister en tant que Psychologie.

Qui dit branche issue de la philosophie ne veut pas dire éloignée de la pratique. Mais nous devons faire face à tant

de tentatives non plus de récupération mais d’évincements qu’il devient utile de se positionner. Par exemple, les psychologues cliniciens ont été, un temps certes court, mais grandement sollicités pour des raisons éthiques, dans les services de médecine et de chirurgie. Ayant personnellement travaillé dans un service de réanimation, nous pouvons témoigner de la dimension éthique de cette activité, notamment quand il s’est agi, relativement souvent, de questions de vie et de mort. De façon répétitive, la question de l’arrêt de la thérapeutique (non des soins !) se pose dans un service de réanimation. Souvent, il s’agit d’un conflit entre équipe médicale et équipe soignante. Le rôle de soutien à l’élaboration d’une pensée véritable, qui parte des prises de conscience des uns et des autres quant aux « restes » refoulés des situations précédentes est fondateur de décisions de qualité pour tous : patients, proches des patients, soignants et médecins. Mais que dire d’une récente « chaire de philosophie à l’hôpital » qui vient offrir le flanc de la psychologie clinique aux attaques constantes du management ? Les conséquences en seront la montée de la violence au sein des hôpitaux, comme on le voit de plus en plus autour de patients en mort cérébrale, par exemple. Les catégories de situations sont trop nombreuses pour être évoquées ici.

Mais la discipline est méprisée et ses praticiens le sont aussi. Mal rémunérés, mal connus, affligés de contrats à durée déterminée très cours qui se répètent à l’infini, perdant peu à peu leurs rares « avantages », disons leur confort. Comme toujours, c’est d’être traité ainsi que l’on perd l’estime des autres et la sienne qui, seule, soutient le courage de s’affirmer. Cette difficulté de la psychologie est aussi celle du soubassement théorique de celles et ceux qui pratiquent un métier difficile et peu entendu. La formation universitaire actuelle, en facultés de sciences humaines, comme il se doit (afin de garder une autonomie nécessaire par la suite, dans le métier), avec l’obtention d’un Master 2

pour le droit de porter le titre est un tout petit minimum. Pour être respectés, il faudrait au moins un doctorat d'exercice, comme en médecine ou en pharmacie, afin de jouer dans la même cour avec cependant notre indépendance ; mais au moins bénéficier de toutes les reconnaissances en termes de statut et de rémunération que la lecture de cet ouvrage justifie. Cette idée n'est pas neuve, elle est mise en pratique dans de nombreux autres pays (depuis 1940 aux USA, avec même le PhD). Le Professeur Jean-Louis Terra, psychiatre, et le Professeur René Roussillon, psychologue, avaient proposé une expérimentation en ce sens à Lyon, mais elle n'a pu aboutir. Colette Chiland l'envisageait depuis des années. Le psychiatre et psychanalyste André Green avait même proposé un internat en partie commun pour futurs psychiatres et futurs psychologues. D'ailleurs, nous avons remarqué, au long de nos vingt-cinq années de carrière, que les conflits entre psychiatres et psychologues (à l'hôpital tout du moins) sont souvent le produit de déplacements : on s'affronte au sein d'un même service, plutôt que d'affronter ensemble l'administration.

La crise sanitaire récente a rendu publique un scandale immense, celui de la gestion bureaucratique et comptable des hôpitaux de France, dont les hôpitaux psychiatriques sont les plus grandes victimes (en réalité, les victimes, ce sont les patients !). Les gens de métier n'ont plus le pouvoir, ni même les médecins, qui l'ont pourtant eu longtemps. Nous en sommes revenus à l'époque de la toute-puissance de l'administration sur la médecine, c'est-à-dire comme au milieu du XXe siècle, système qui régnait depuis le Renaissance. Le directeur de l'hôpital avait droit de police au XVIIe siècle, lors de la création de l'hôpital dit général. Le financement via la charité et les associations de bienveillance est même revenue : c'est le cas avec les fameuses « pièces jaunes ». Quant à la situation des psychologues du travail, elle n'est pas plus enviable, car

employés par les entreprises où ils devraient agir pour la protection (et l'épanouissement !) psychique des personnes, ils sont devenus des auxiliaires des directions des « ressources humaines ». Rappelons avec Kant que jamais les êtres humains ne doivent être pris pour des moyens (des ressources) : chaque être humain est une fin en soi. Une telle éthique figurait en bonne place dans le Code de déontologie des psychologues, mais sa révision de 2012 en a fait une sorte de caution pour tous les abus. Il est temps que les psychologues se réveillent pour le bien de leur métier, de la psychologie et des personnes dont ils prétendent être les soutiens.

Finalement, faire le pari d'une diversité compatible avec la complexité de la Psychologie, serait peut-être le pari de l'avenir. À condition que la pensée épistémologique ne se taise pas. Or, l'Université peut jouer, en ce sens, un rôle décisif, si elle (autre condition) ne s'assujetti pas davantage aux logiques de marché qui, hélas, la dominent aujourd'hui. Il s'avère que pour certaines disciplines, dont la Psychologie, la logique des regroupements de laboratoires et même d'établissements risque de tuer cette diversité complexe que Daniel Lagache appelait de ses vœux. Le grand laminoir qui prétend vouloir faire concurrence aux « meilleures » universités dans le monde, se retourne paradoxalement au moins contre les disciplines qui nécessitent l'existence de courants qui s'opposent.

La réunion actuellement en discussion entre des départements universitaires au sein des anciennes universités parisiennes, enjointes de devenir une seule entité géante, tentaculaire et chimérique, pourrait bien écraser ce qui pourtant est visé : une production toujours plus importante, en quantité, précisons-le, de publications de recherche. Or, là où le quantitatif domine, nous sommes dans une logique commerciale, qui n'a plus rien à voir avec la pensée. Si notre Histoire de la Psychologie a un sens, c'est bien de montrer que cette discipline, dans sa

complexité, existe parce qu'elle est la quintessence de la pensée, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de la philosophe Hanna Arendt, pensée de la pensée. On peut comprendre qu'une faculté d'obédience psychanalytique ne veuille pas être diluée dans une faculté ou un institut de psychologie aux orientations plus large, bien que la psychanalyse y ait également sa place, mais parmi d'autres orientations. En ce qui concerne la formation des psychologues cliniciens, s'il faut alors ne voir s'instituer que des facultés généralistes, doivent-ils compter sur des institutions parallèles, extra-universitaires, comme l'École des Hautes Études en Psychopathologie fondée par une association de psychanalystes, sur le modèle en réalité universitaire ? Le rassemblement universitaire aura alors eu comme effet un éclatement épistémologique qui va dans le sens inverse de celui d'une intégration de la complexité, car complexité ne veut pas dire déliaison.

---

1. Nous tenons à dire ici que cette « bascule » peut avoir une durée très variable : chez certains elle est brève, chez d'autres elle s'étend sur des mois. Mais le fonds même de la psychose est ancien et perdure depuis bien longtemps dans la vie du sujet. Comme l'écrivait très justement Louis Althusser, et pour cause : « l'avenir dure longtemps » !
2. Communication personnelle de Antonio Andreoli.
3. La traduction est de nous, celle de Patrick Faugeras comporte un contresens.
4. Bernard Brusset, « Processus en analyse et théorie de l'infantile », *Revue française de psychanalyse*, 5/2004, p. 1824-1826.
5. Jonathan Shedler and Drew Westen The Shedler-Westen Assessment Procedure (SWAP) : Making Personality Diagnosis Clinically Meaningful, *Journal of personality assessment*, 89(1), 41–55, 2007.

Conclusion générale

Si une leçon peut être (et doit être) tirée de cette histoire de la psychologie, elle est tirée d'un constat : passer en revue tous ces philosophes et toutes ces philosophies majeures depuis l'Antiquité grecque démontre avec assez de clarté et de précision que tous les philosophes importants ont fait de la psychologie. Plus encore, et autrement dit : il n'est pas de philosophie sans psychologie. Les questions de l'être, l'ontologie de l'être humain, de l'esprit, de la conscience et de l'inconscient, du sujet engagé dans la vie et la rencontre d'autrui, du rapport entre son corps et son esprit, de l'inconscient, de la dimension psychique de son être et de sa vie, c'est-à-dire de sa psychologie, sont des questions posées par les philosophes. Ce qu'il y a de plus dans la philosophie ? L'intention, la visée : que fait-on de cette psychologie ?

Les conséquences sont importantes. Car si la psychologie ne peut s'autoriser à forclore son appartenance à la philosophie, elle n'a pas besoin de ce qu'elle a cru nécessaire un temps pour elle-même, à savoir se croire absolument scientifique. On n'a donc plus à opposer la psychologie science à la psychologie non-science ; cela n'a plus de sens. Ceux qui prétendent « nous faisons de la science, donc votre travail n'a pas la valeur du nôtre » mentent, pour ce qui est de la psychologie. Psychologie

cognitive et psychanalyse sont une seule et même entreprise malgré d'indéniables différences qui pour autant ne peuvent les faire légitimement se dévaloriser l'une l'autre ou faire croire au monde en leur exclusion par rapport à la psychologie en général.

Nous avons voulu écrire une Histoire de la psychologie en tant que domaine de connaissance humaine, qui n'a pas besoin de chercher l'approbation, et encore moins une appartenance, du côté soit des sciences de la nature soit des sciences humaines. On voit même, nous l'espérons, à quel point, avec la métaphysique, la morale et l'épistémologie, la psychologie est une branche de la philosophie, au sens de l'arbre vivant dont le tronc, sans se diviser, soutient des voies qui lui sont vitalement liées. Mais la psychologie peut aussi s'incarner en une pratique, et si elle sait demeurer une psychologie dynamique, elle pourra à la fois rendre justice à la psyché humaine dans ses dimensions multiples comme au sujet qui en est le créateur constant. Mais, encore une fois, elle ne peut se permettre de mettre de côté d'une part la complexité, telle qu'elle est explicitée par Edgar Morin, ni les plus importantes avancées de l'épistémologie, ce qu'elle semble parfois négliger. Nous entendons encore prétendre en une supériorité de la méthode expérimentale hors de la conception du principe d'indétermination d'Heisenberg comme si personne n'avait jamais pris conscience d'une dépendance de l'observé sur l'observant. Pareillement, nous trouvons affligeant le clivage qui sépare ceux qui regardent la position du sujet pris comme objet à un temps t. (en psychologie cognitive, par exemple, à l'aide d'un test) sans savoir que ce même sujet est pris simultanément dans un flux (celui de la temporalité changeante et incertaine de son évolution inconsciente, par exemple), comme l'a montré Bohr. Or, si ces deux « mesures » sont incommensurables, elles n'en sont pas moins complémentaires, et même nécessairement complémentaires. Le projet d'unité de la

Psychologie de Lagache pourrait peut-être se réaliser à cette condition d'un complémentarisme dans les modèles, les théorisations, avec leurs retombées pratiques. Aussi, la pluralité qui règne au sein de la discipline, non seulement peut-elle en révéler tout l'intérêt (sont caduques les modèles non complexes) ; mais en outre, pourrait-elle s'avérer vitale pour le statut de la discipline, comme de ses pratiques de recherche et appliquées, et ses praticiens.

La formation même des psychologues ne s'est pas franchement adaptée à ces réalités épistémologiques partout dans le monde. On trouve une formation approfondie dans certains pays (dont nous n'allons pas faire l'énumération), qui lie les deux grands aspects scientifique et humaniste complexes de la dimension psychologique de l'humain, en recherche comme en clinique. Ce n'est malheureusement pas le cas en France, où s'il ne va plus de soi pour les futurs psychologues cliniciens de se former par eux-mêmes en dehors de l'Université à des approches dynamiques rigoureuses (faire une psychanalyse personnelle, se former à la thérapie familiale systémique, ou au psychodrame analytique, se former pour devenir psychanalyste, analyste de groupe, etc.), comme nous le faisions il y a vingt ou trente ans encore parce que cela allait de soi pour nous. Le statut des psychologues en France est très en dessous de ce qu'il devrait tout simplement être, sans avoir besoin de comparer avec d'autres pays, où il existe un internat qui permet de se former à l'exercice auprès des personnes, patients ou clients (pour les psychologues du travail ou de l'environnement). Les futurs psychologues chercheurs se forment à la recherche pendant leurs années de doctorat, après l'obtention d'un master. Pourquoi les praticiens ne bénéficient pas d'un équivalent de formation dans leur domaine ?

On aura, nous l'espérons, compris à la lecture de cet ouvrage, qu'une discipline qui a une telle histoire mérite de

former des praticiens et des chercheurs (souvent le même psychologue exerce les deux axes), dans un légitime approfondissement, et de les différencier de mieux en mieux par cela même, des impostures et des imposteurs qui ne rêvent aujourd'hui que de se substituer à eux. Nous pensons évidemment ici à tous ces thérapeutes ou praticiens qui ne s'autorisent que d'eux-mêmes et prétendent donner à chacun, personne en souffrance, en difficulté au travail, au chef d'entreprise, au directeur d'hôpital, etc., des « conseils » (du conseil, plutôt). Le sens de cette Histoire est aussi éthique.

La Psychologie a donc une histoire à la hauteur de sa complexité et de sa longévité. Elle a la particularité de s'intéresser à ce qui constitue la spécificité humaine, et sa différence dans l'évolution des espèces, et de proposer non seulement de développer de la connaissance, mais aussi une praxis où la Parole et la Pensée se substituent à la violence et au désespoir. C'est, en somme, ce qui la caractérise depuis les débuts. La Psychologie de Platon tente de dépasser la sophistique et la « parlotte » pour lui substituer une quête de vérité, mais Aristote donne à la Parole, un statut qui va plus loin que cette recherche de vérité en introduisant le concept de Catharsis qui, on le voit, court dans toute l'histoire de notre discipline. L'idée d'une maïeutique, qui nous est très régulièrement convoitée dans l'Histoire de l'Occident, y compris quand il s'agit de l'instituer à l'Université comme aujourd'hui, est une histoire de parole et souligne la division du sujet humain, qui n'est pas maître en sa demeure, ce que Nietzsche réhabilite grâce à sa lecture de la tragédie grecque. Freud, évidemment, en sera l'héritier direct. Quelles que soient les époques, cette division du sujet est une constante, plus ou moins reléguée par des idéologies, mais ce n'est qu'à chaque fois temporaire. Le Moyen Âge, la Renaissance, même le Classicisme (les *Passions* de Descartes), la reconnaît. Puis, le sujet devenant

progressivement sujet, il garde cette ambivalence éponyme : le sujet est sujet de l'action autant qu'il est assujetti à cet autre qui parle en lui. Voici le fil rouge qui court sur l'amarre de l'Histoire humaine.

Pour finir, rappelons qu'il y a une dizaine d'années, une consœur professeur de psychologie à l'Université d'Athènes faisait savoir par internet que la disparition de la faculté de Psychologie était envisagée dans son université. Heureusement, le nombre colossal de signatures d'une pétition mondiale empêcha cet acte terrible, cette abomination, ce meurtre des origines au lieu même de la naissance de la discipline. La Psychologie est non seulement l'âme humaine, mais aussi et surtout l'Humain même en sa liberté, certes subjective. Partout où des psychologues peuvent penser et agir, écouter, la liberté a encore sa chance. La pensée : la liberté optimale de l'Humain. Une remarque que n'aurait pas nié Baruch Spinoza, à qui nous dédions cet ouvrage.

Bibliographie

Alexander F. & Selesnick S., *Histoire de la Psychiatrie*, Paris, Armand Colin, 1972.

Ameisen J.-C., *La Sculpture du vivant : le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, Paris, Le Seuil.

Ansermet F. & Magistretti P., *A chacun son cerveau : plasticité cérébrale et inconscient*, Paris, Odile Jacob, 2004.

—, *Les Énigmes du plaisir*, Paris, Odile Jacob, 2010.

—, *Neurosciences et Psychanalyse*, Paris, Odile Jacob, 2011.

Anzieu D. & Chabert C., *Les Méthodes projectives*, Paris, PUF, 1961.

—, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.

—, *Le Penser*, Paris, Dunod, 1999/2013.

Arendt H., *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Points Seuil, 2014.

Aristote, *Métaphysique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008.

—, *Organon I et II, Catégories, Sur L'Interprétation*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008.

—, *Réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 2019.

—, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le Livre de Poche, 2001.

—, *Poétique*, Paris, Gallimard Tel, 1996.

Asperger H., Les Psychopathes autistiques pendant l'enfance, Paris, Synthélabo, 1943/1998.

Aulagnier P., *La Violence de l'interprétation, du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975.

Axline V., *Dibs*, Paris, Flamarion, 1967.

Baranger M. & Baranger W., La situación analítica como campo dinámico, in *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, t. 4, nº 1, 1961-1962.

—, (1961-1962) La situation analytique comme champ dynamique, in *Revue Française de Psychanalyse*, n° 49/6, 1985.

—, (1964) El insight en la situacion analitica, in *Problemas del Campo Analytico*, Buenos-Aires, Kargieman, 1969.

Barnes M. & Berke J., (1971) *Voyage à travers la Folie*, Paris, Le Seuil, 1976.

Barthes R., « L'Ancienne rhétorique Aide-mémoire », *Communications*, Paris, Seuil, n° 16, 1970, p. 172-229., et in *L'Aventure sémiologique*, Paris, Points Seuil, 2015.

Bastide R., *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1972.

Beauchesne H., *Histoire de la Psychopathologie*, Paris, PUF, 1986.

Benedetti G., (1992) *La Psychothérapie des Psychoses comme défi existentiel*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, 2002.

—., *La Mort dans l'*âme. Psychothérapie de la Schizophrénie, existence et transfert, Ramonville-Saint-Agne, Erès, 1995.

Benedetti G. & Faugeras P., *L'Expérience de la Psychose. Rencontre avec Gaetano Benedetti proposée par Patrick Faugeras*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, 2003.

Bergson H., (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, thèse de doctorat ès Lettres, Université de Paris Sorbonne.

—, (1896) *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2012.

—, (1899/1900) *Le Rire*, Paris, PUF, 2012.

—, (1907) *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2013.

—, (1922) *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2019.

—, (1934) *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 2013.

Bertrand J., *Born to Win : A Lifelong Struggle to Capture the America's Cup*, New York, Hearst Books, 1985.

Bichat X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Masson, 1799/1852.

Binet A. & Simon T., *Les Enfants anormaux*, Paris, Alcan, 1911.

Binswanger L., (1922a), *Einfürhung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, Sprienger, 1922.

—, (1922b), Ueber Phänomenologie, in *Festschrift für Eugen Bleuler*, ZNP 1923 (82), p. 10-43.

—, (1935) De la Psychothérapie, in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Édition de Minuit, 1971.

—, (1945) Sur la forme de vie maniaque, in *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, Paris, Vrin, 2016.

—, (1955) Martin Heidegger et la psychiatrie, in *Phénoménologie, psychologie, psychiatrie*, Paris, Vrin, 2016.

—, « Schizophrénie » (1957), in *Le Cas Ellen West*, Paris, Gallimard, 2016.

Bion W.-R., (1963) *Éléments de Psychanalyse*, Paris, PUF, 1979.

—, (1964) Une théorie de l'activité de pensée, ch. VIII, *Réflexion faite*, Paris, PUF, 1983.

—, (1965) *Transformations*, Paris PUF, 2010.

—, (1970) *L'Attention*, Paris, Payot, 1990.

Bleuler E. & Freud S., *Bleuler et Freud, lettres 1904-1937*, Paris, Gallimard, 2006.

Bohr N., Causality and Complementarity, in *Philosophy of Science*, n° 3, 1937.

Boissier de Sauvages C., (1768) *Nosologia systematica*, édité par Nicolò Pezzana Stampatore, Venetiis (1772).

Bourdieu P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil 1997.

—, *La Misère du Monde*, Paris, Le Seuil, 2015.

Bourru H. & Burot P., *La Suggestion mentale et les variations de la personnalité*, Paris, Baillière, 1895.

Braunstein J.-F. & Pewzner E., *Histoire de la Psychologie*, Paris, Armand Colin, 2010.

Bréhier E., *Histoire de la Philosophie*, tome 1, Paris, Alcan, 1928.

Breuer J. & Freud S., (1895) *Études sur l'hystérie*, Paris, PUF, 1956.

Brousse M.-H., Labridy F., Terrisse A., Sauret M.-J., *Sport, Psychanalyse et Science*, Paris, PUF, 1997.

Brun A., Roussillon R. & Attigui P., *Évaluation des psychothérapies psychanalytiques*, Paris, Dunod, 2016.

Brusset B., Cours d'épistémologie fondamentale de la Psychopathologie, *Diplôme d'Études Approfondies*, Université Sorbonne-Paris-Descartes, année 1995-1996.

—, La Projection : pour le meilleur et pour le pire, *Revue Française de Psychanalyse*, 2011/3, vol. 75, p. 681-695.

—, Sur la métapsychologie de l'image et de la pensée, in Castarède M.-F. & Lepastier S. (dir.), *L'Image et la Pensée*, Toulouse, Erès.

—, *Au-delà de la Névrose. Vers une Troisième Topique*, Paris, Dunod, 2013.

Burton R., (1621) *Anatomie de la mélancolie*, Paris, Gallimard, 2005.

Canguilhem G., « Qu'est-ce que la psychologie ? » in *Revue de Métaphysque et de Morale*, 1958, n° 1, 12 - 25.

Carotenuto A., (1981) *Entre Freud et Jung, Sabina Spielrein*, Paris, Aubier, 2004.

Carus C.-G., *Psyché, zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, 1846/1851.

Cavell S., *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?* Paris, Gallimard, 1989/2009.

Chertok L. & Saussure de R., *Naissance du Psychanalyste*, Paris, Payot, 1973.

—, *Le Non-savoir des psy. L'hypnose entre psychanalyse et biologie*, Le Plessis Robinson, Synthélabo, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1998.

Chiland C., *L'Enfant de six ans et son avenir*, Paris, PUF, 1986.

Condillac de E., *Essai sur l'origine de la nature humaine*, Paris, 1746

—, *Traité des sensations*, Paris, 1754.

Damasio A., *L'Erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995.

—, *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob, 2003.

Dejours C., *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard, 1980.

Delion P. (dir.), *Trait-d'union : journal de Saint Alban, de François Tosquelles*, dossier de Jacques Tosquellas, Mirelle Gauzy & Sophie Legrain, Lille,

Édition D'Une, 2015.

Derrida J., *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

Descartes R., (1628) *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Garnier-Flammarion, 2018.

—, (1630) Lettres à Mersenne, in *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 2011.

—, (1633) *Le Monde ou traité de la lumière*, Paris, Garnier-Flammarion, 2016.

—, (1637) *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 2018.

—, (1641) *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 2011.

—, (1649) *Traité des Passions*, Paris, Vrin, 1994.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Descombes V., *Le Platonisme*, Paris, PUF, 1971/2007.

Détienne M. & Vernant J.-P., *Les Ruses de l'intelligence. La métis grecque des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

Devereux G., *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris, Fayard, 1951/2013.

—, L'ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique clinique, 1952, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

—, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1967/1980.

—, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.

—, *Tragédie et poésie grecques, études ethnopsychiatriques*, Paris, Flammarion, 1975.

—, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, 1976, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohave*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 1996.

—, *Femme et mythe*, Paris, Flammarion, 1982.

Dixsaut M., *Platon-Nietzsche, l'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015.

Dolto F., *L'Image inconsciente du corps*, Paris, Seuil, 1984.

Épictète, (125) *Manuel*, Paris, Delagrave, 1925.

—, *Entretiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1945, édition bilingue grec-français.

Erasme, (1511) *Éloge de la folie*, Paris, Robert Laffont, 1992.

—, (1520) *Du Libre arbitre*, Paris, Robert Laffont, 1992.

Ey H., *Des Idées de Jackson à un modèle organo-dynamique en psychiatrie*, Paris, Privat, 1975.

Farsaliotis S. & Styliandis S., « Exclusion sociale et identité précaire : l'histoire de Paul ; une approche psychanalytique de l'errance », in *Cahiers de Psychologie Clinique* (« Identité(s) »), n° 52, 2019/1.

Fédida P., Le Site de l'étranger, Paris, PUF, 1995/2009.

—, *Des Bienfaits de la dépression : éloge de la psychothérapie*, Paris, Dunod, 2001.

Ferro A. & Basile R. (dir.), (2009) *Le Champ analytique. Un concept clinique*, Montreuil-sous-Bois, Les Édition d'Ithaque, 2015.

Folscheid D., *Les Grandes philosophies*, Paris, PUF, 2017.

—, *Les Grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris, PUF, 1997.

—, *Les Grandes dates de la philosophie classique, moderne et contemporaine*, Paris, PUF, 1997.

Foucault M., *Folie et déraison, histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

—, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

—, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in Collectif, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.

—, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

—, *Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France 1973-74*, Paris, Le Seuil, 2003.

—, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

Freud S., (1891) *Contribution à la conception des aphasies*, Paris, PUF, 1972. Préface de Roland Kuhn.

—, (1893) Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques, in *Résultats, Idées, Problèmes I,* Paris, PUF, 1975.

—, (1895) Esquisse pour une Psychologie scientifique, in *La Naissance de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1956.

—, (1900) *L'Interprétation des rêves*, Paris, Gallimard, 1924.

—, (1901) *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1967.

—, (1904) « Sur la Psychothérapie », in (1912) *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007.

—, (1909) *Cinq Leçons sur la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1983.

—, (1910) « La dynamique du transfert », in (1912) *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007.

—, (1914) *Pour introduire le narcissisme*, Paris, Payot, 2015.

—, (1915) « La libido et le narcissisme », in *Leçons d'introduction à la Psychanalyse*, Œuvres complètes, vol. XIV, Paris, PUF, 2000.

—, (1915) « Observations sur l'amour de transfert », in (1912) *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2007.

—, (1915/1917) « L'Inconscient », in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1984.

—, (1919) « L'Inquiétante étrangeté », in *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989.

—, (1920) « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1923, p. 107-108.

—, (1925) *Ma Vie et la Psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1950.

—, (1929) *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1934.

—, (1938) *Gesammelte Werke*, tome 17, 1941, traduction de J.P. Briand et André Green.

Frank L.-K., Projective methods for the study of personnality, *Journal of Psychology*, 1939, cité par Anzieu & Chabert, 1961.

Frith U., *L'Enigme de l'autisme*, Paris, Odile Jacob, 2003/2006.

Gabriel M., *Le Monde n'existe pas*, Paris, Le Livre de Poche, 2017.

Gibello B., *L'Enfant à l'intelligence troublée*, Paris, Le Centurion, 1986.

Goffmann E., *Asiles*, Paris, Édition de Minuit, 1961/1970.

Goldstein K., (1934) *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951.

Golse B., L'Être bébé, Paris, PUF, 2006.

—, « Entretien sur les articulations entre les pratiques et théories analytiques et les autres sciences », in *In Analysis*, vol. 1, n° 1, Février 2017.

Graf-Nold A., Sabina Spielrein à la clinique psychiatrique du Burghölzli, faits et fictions d'un traitement, *Le Coq Héron*, 2009/2, n° 197.

Grandin T., (1986), *Ma Vie d'autiste*, Paris, Odile Jacob, 1994.

Granier J.-P., *Nietzsche*, Paris, PUF, 2017.

Green A. & Donnet J.-L., *L'Enfant de ça*, Paris, Édition de Minuit, 1973.

Green A., *Le Travail du négatif*, Paris, Édition de Minuit, 1993.

Green A., *Jouer avec Winnicott*, Paris, PUF, 2011.

Gros F., *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2017.

Grotstein J.-S., « Who is the dreamer who dreams the dream ? And who is the dreamer who understands it ? » *Contemporary Psychoanalysis*, 1979, 15/1.

—, *Who Is The Dreamer Who Dreams The Dream ? A Study of Psychic Presences,* Hillsdale, N.-J., Analytic Press, 2000.

Hamou P., *Dans la chambre obscure de l'esprit, John Locke et l'invention du Mind*, Paris Ithaque, 2018.

Hartmann von H., *Philosophie de l'Inconscient*, 1868.

Hegel G.-W.-F., (1807) *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Garnier Flammarion, 2012.

—, (1817/27/30) *Encyclopédie des sciences philosophiques (dont Logique)*, Paris, Vrin, 2012.

—, (1821) *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1993.

—, (1827) *Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006.

Heidegger M., (1926) *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986.

Hell B., *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

Hippocrate, (IVe siècle av. J.-C.), Œuvres complètes, traduction par Émile Littré, Paris, Baillière, 1839-1861.

Hochmann J., *Les Antipsychiatries. Une histoire*, Paris, Odile Jacob, 2015.

Hume D., (1739/1740) *Traité de la nature humaine*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995.

—, (1741/1742) *Essais moraux et politiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 2010.

—, (1748) *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
—, (1777) *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.
Husserl E., (1901) *Recherches logiques*, Paris, PUF, 3 tomes, 1961, 1962, 1963.
—, (1013) *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
Kahr B., (1997) *Winnicott. Une esquisse biographique*, Paris, Édition Ithaque.
Innocent III, (vers 1200) *De Contemptu mundi*, Paris, Nicolas Boucher, 1546.
Ionescu S., *Quatorze approches de la Psychopathologie*, Paris, Nathan, 1993.
Ionescu S. & Bouteyre E. (dir.), *Psychopathologie et société, événements et situations de vie*, Paris, Vuibert, 2006.
Jacquart D. La réflexion médicale médiévale et l'apport arabe, in Postel J. & Quétel C. (dir.), *Nouvelle Histoire de la Psychiatrie*, Paris, Dunod, 1994.
Jankélévitch W., *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.
Jeammet P., « Réalité interne et réalité externe, importance et spécificité dans leur articulation à l'adolescence », *Revue française de psychanalyse*, mai-août 1980, tome XLIV, n° 3-4.
Kaës R., *Le Malêtre*, Paris, Dunod, 2012.
Kant E., (1764) *La Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle/Observations sur les sentiments du beau et du sublime/Essai sur les maladies de la tête*, Paris, Garnier-Flammarion, 2017.
—, (1770) *De la Forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible, dite « Dissertation de 1770 »*, Thèse.
—, (1781) *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1990.
—, (1784) *Qu'est-ce que les Lumières ?/ Idées sur l'histoire universelle d'un point de vue cosmopolite*, Paris, Garnier-Flammarion, 2017.
—, (1785) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion, 2018.
—, (1788) *Critique de la raison pratique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003.
—, (1790) *Critique de la faculté de juger*, Paris, Garnier-Flammarion, 2015.
—, (1795) *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.
Kanner L., Autistic disturbances in affective contact, in *Nervous Child Journal of Psychopathology, Psychotherapy, Mental Hygiene, and Guidance of the Child*, n° 2 (1943) : 217-50.
Kestemberg E., (1962) Identité et identification à l'adolescence, *L'Adolescence à vif*, Paris, PUF, 1999.
—, *La Psychose froide*, Paris, PUF, 2001.
Kierkegaard S., (1845) *Étapes sur le chemin de la vie*, Paris, Gallimard, 1979.
Kimura B., *Entre. Approche phénoménologique de la schizophrénie*, Grenoble, Jérôme Million, 2000.

Koffka K., *Principles of Gestalt Psychology*, London, Lund Humphries, 1935.

Kohut H., (1966) « Formes et transformations du narcissisme », in *Dix ans de Psychiatrie en Amérique*, Paris, PUF, 1981.

—, *Le Soi*, Paris, PUF, 1971/1975.

Kuhn T., (1962) *La Structure des Révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

Lacan J., (1949) « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

—, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.

Lagache D., *L'Unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, Paris, PUF, 1949.

Laing, R.-D., (1985) *Wisdom, Madness and Folly : The Making of a Psychiatrist 1927-1957*. London, Macmillan, 1985. Traduction française : *Sagesse, Déraison et Folie*, Paris, Le Seuil, 1986.

Laplanche J., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris, PUF, 1987.

—, *Le Fourvoiement biologisant de Freud*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 1993.

—, *Sexual*, 2006.

Laplanche J. & Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

Laplantine F., *Penser le sensible*, Paris, Press Pocket, 2018.

Lantéri-Laura G., *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne*, Paris, Édition du temps, 1998.

Le Boulch J., *Les Facteurs de la valeur motrice*, Thèse de médecine, Université de Rennes, 1961.

Lebovici S., Diatkine R., Kestemberg E., *La Psychiatrie de l'enfant*, Paris, PUF, 1958.

Lebovici S., *Le Bébé, le Psychanalyste et la métaphore*, Paris, Odile Jacob, 2010.

Lebreton D., *Disparaître de soi-même*, Paris, Métaillié, 2015.

Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la Parole, tome 1 : technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964.

Leroy C., *La Phénoménologie*, Paris, Ellipses, 2018.

Leroy-Ladurie E., *Montaillou village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

Levalet N., Rizet C., « Emma Bovary, Flaubert et nous, un suicide entre mélancolie et hystérie », *Psychologie clinique et projective* 1/2010 (n^{e} 16).

—, « Expertise psychologique des victimes et des agresseurs », *in* Bornstein S., Ageneau P., Fineltain J., Varet A.-J., *Traité de Psychiatrie légale*, Bruxelles, Bruylant, 2018.

Lévêque M., « Approche clinique et facteurs de stress en milieu sportif », *in* Le Scanf C., (dir.) *Stress et Performance*, Paris, PUF, 1995.

Levis E., Le hurlement muet et l’inquiétant familier, in *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 2001/1, n° 36.

Lévi-Strauss C., En relisant Montaigne, in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

—, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

—, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l’Homme », in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973/1975.

Lévy C., *Les Scepticismes*, Paris, PUF, 2008/2018.

Libera de A., *Philosophie médiévale*, Paris, PUF, 2017.

Little, M.-I., (1985). « Winnicott working in areas where Psychotic Anxieties predominate : A personal record ». *Free Associations* 1D : 9-42.

—, (1991) *Des états-limites*, Paris, Des Femmes, 1991.

Locke J., (1689) *Essai philosophique sur l’entendement humain*, Paris, Vrin, 2006.

—, (1689) *Lettre sur la tolérance*, Paris, Garnier-Flammarion, 2007.

—, (1690) *Les Deux traités du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1997.

—, (1693) *Quelques pensées sur l’éducation*, Paris, Vrin, 2007.

Machiavel, (1513) *Le Prince*, Paris, Gallimard-Folio, 2019.

Maïmonide, (1190) *Traité de l’asthme*, *On asthma*, Provo (Utah), Brigham Young University Press, 2002

Malaurie J., *Les Derniers rois de Thulé*, Paris, Plon, 1952/1953.

—, *Lettre à un Inuit de 2022*, Paris, Fayard, 2015.

—, *Oser, résister*, Paris, CNRS Édition, Paris, 2018.

Maleval J.-C., *Écoutez les autistes*, Paris, Navarin, 2012.

Marc-Aurèle, (vers 150) *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

Maslow A.-H., (1968) *Vers une écologie de l’être*, Paris, Fayard, 1970.

Mauss M., « Les Techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, n° 3-4, 15 mars - 15 avril 1936. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934.

Mattei J.-F., *Platon*, Paris, PUF, 2005.

Merleau-Ponty M., (1933 et 1934) *Le Primat de la perception*, Paris, Verdier, 2015.

—, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945.

—, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson : notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l’École normale supérieure* (1947-1948), Paris, Vrin, 1997.

—, (1951) L’Homme et l’adversité, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

—, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

—, (1960) *L’œil* et l*’esprit*, Paris, Gallimard 1964.

—, (1961) *La Prose du Monde,* Paris, Gallimard, 1969.

—, *Le Visible et l’Invisible*, Paris, Gallimard 1964.

—, *L'Union de l'*âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Paris, Vrin, 2002.

Mesmer F.-A., (1779) *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Paris, Allia, 2006.

Milgram S., (1974) *La Soumission à l'autorité, un point de vue expérimental*, Paris, Calmann-Lévy, 1979.

Minder B., Sabina Spielrein, patiente au Burghölzli, thèse de la faculté de médecine de Berne, in *Luzifer-Amor*, tome 14.

Molinier P., *Les Enjeux psychiques du travail, une introduction à la psychodynamique du travail*, Paris, Payot, 2007.

—, *L'Énigme de la femme active. Égoïsme, sexe et compassion*, Paris, Payot, 2006.

Molinier P., Laugier S., Paperman P., *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.

More T., (1516) *L'Utopie*, Garnier-Flammarion, 2012.

Morin E., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Points Seuil, 2003.

Montaigne de M., (1580-1595) *Les Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

Murat L., *L'homme qui se prenait pour Napoléon*, Paris, Gallimard, 2011.

Napolitani D., *Individualita e Gruppalità*, Torino, Boringheri, 1987.

Neri C., (1995) *Le Groupe. Manuel de Psychanalyse de groupe*, Paris, Dunod, 1997.

Nietzsche F., (1872) *Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1940.

—, (1873) *Le Livre du philosophe*, Paris, Garnier-Flammarion, 2017.

—, (1874) *Seconde considération intempestive*, Paris, Garnier-Flammarion, 1988.

—, (1878) *Humain trop humain*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

—, (1879) Le Voyageur et son ombre, in *Humain trop humain*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

—, (1881) *Aurore*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

—, (1882) *Le Gai savoir*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

—, (1883) *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1936.

—, (1886) *Par-delà bien et mal*, Paris, Le Livre de Poche, 1991.

—, (1887) *Généalogie de la morale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

—, (1888) *Ecce Homo*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

Oury J. & Faugeras P., *Préalables à toute clinique des Psychoses*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, 2013.

Pagé J.-C., *Les Fous crient au secours*, Montréal, Édition du Jour, 1961 (préface de C. Laurin).

Parlebas P., « Activité physique et activité motrice », *Revue EPS*, 1976.

Pascal B., *Pensées*, édition de Port-Royal, 1669, texte intégral établi et présenté par Tourneur Z. et Anzieu D., Paris, Armand Colin, 1960.

Perrin M., *Le Chamanisme*, Paris, PUF, 2017.

Piaget J., *Le Structuralisme*, Paris, PUF, 1968.
—., *Épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1970.

Pic de la Mirandole, (1486) *Discours sur la dignité de l'Homme*, éd. et trad. Boulnois O. & Tognon G., in *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1993.

Pichon-Rivière E., *El Proceso Grupal. Del Psicoanalisis a la Psicologia social (1),* Buenos-Aires, Nueva Vision, 1971.

Platon, *Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, édition bilingue grec-français.
—, *Gorgias*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.
—, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, 2025, édition bilingue grec-français.
—, *République*, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, et Le Livre de Poche, 1995.
—, *Ménon*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
—, *Apologie de Socrate*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.
—, *Phèdre*, Paris, Le Livre de Poche, 2007.
—, *Timée*, Paris, Les Belles Lettres, 2023, édition bilingue grec-français.

Pontalis J.-B., « Le psychisme comme double métaphore du corps », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, « Aux limites de l'analysable », n° 9, 1974, repris in *Entre le Rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, 1977.

Pradès P., « L'efficacité des thérapies psychanalytiques : une validation empirique de la Psychanalyse ? » Paris, *Revue du MAUSS*, n° 389, 2011.

Quinodoz J.-M., *Freud*, Paris, PUF, 2015.

Racamier P.-C., « Antoedipe et fantasme d'autoengendrement », in *Le Transfert familial, GRUPPO*, n° 5, Édition Apsygée, 1989

Resnik S., *Temps des glaciations. Voyage dans le monde de la Folie*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, 1999.
—, « La Relation de Compréhension dans la Psychose », *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 2001/1, vol. 36, p. 19-29.
—, « Petite Biographie de la Psychose », *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 2001/1, vol. 36, p. 55-59.
—, « Réalité de l'Imaginaire », in *Imaginaire & Inconscient*, 2002/5.
—, *Biographie de l'Inconscient*, Paris Dunod, 2006a.
—, (2006b) Visibilité de l'Inconscient, *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 2006/1, n° 46.
—, « Réflexion sur autisme et psychose », in *Journal de la Psychanalyse de l'Enfant*, vol. 1, n° 2, 2011.

Resnik S. & Delion P., *Culture, Fantasme et Folie : Rencontre avec Salomon Resnik proposée par Pierre Delion*, Ramonville-Saint-Agne, Erès, 2005.

Ricœur P., *La Métaphore vive*, Paris Seuil, 1975.
—, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
—, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004.

Rivolier J., *Facteurs humains et situations extrêmes*, Paris, Masson, 1992.

Rizet C., Le dopage, une autre toxicomanie, in *Le Journal des psychologues*, n° 149 Juillet-aôut 1997.

—, « Questions d'éthique pour l'expertise judiciaire », in *Le Journal des psychologues*, 2006/5 (n° 238).

—, *Le Négatif dans les tentatives de suicide des adolescents,* Thèse de Psychologie clinique et Psychopathologie, Université Paris Sorbonne Descartes, novembre 2007.

—, (2018a) *Les Tentatives de suicide des adolescents, du négatif à la subjectivation*, Paris, L'Harmattan, 2018.

—, (2018b) Un complémentarisme neuro-psychanalytique est-il possible, *In Analysis*, vol. 2/1, avril 2018.

—, (2018c) La dépression : perte de l'objet, perte du fantasme et sortie, *Revue Belge de Psychanalyse*, Bruxelles, Automne 2018.

—, (2018d) Mise au point sur la théorie de l'acte en psychanalyse, in Bornstein S., Ageneau P., Fineltain J., Varet A.-J., *Traité de Psychiatrie légale*, Bruxelles, Bruylant, 2018.

—, (2018e) Le potentiel criminel, évaluation prédictive des comportements violents et dangereux, in Bornstein S., Ageneau P., Fineltain J., Varet A.-J., *Traité de Psychiatrie légale*, Bruxelles, Bruylant, 2018.

Rizet C., Torrente J., « Stratégies collectives de défense et clinique individuelle », in *Le Journal des psychologues*, n° 155, mars 1998.

Rizzolatti G. & Sinigaglia C., (2006) *Les Neurones miroirs*, Paris, Odile Jacob, 2008.

Rojas-Urrego A., *Le Phénomène de la rencontre en psychopathologie*, Paris, PUF, 1991.

Romilly de J., *Patience mon cœur, l'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Rosen J.-N., (1953) *L'analyse directe*, PUF, Paris, 1960.

Roussillon R., *Du Baquet de Mesmer au Baquet de S. Freud. Une Archéologie du Cadre et de la Pratique psychanalytiques*, Paris, PUF, 1992.

—, Diversité et complexité des pratiques cliniques, in *Cahiers de psychologie clinique* 2013/1 (n° 40).

—, Épistémologie de la Psychanalyse et Clinique de la théorie, Conférence pour le groupe lyonnais de la Société Psychanalytique de Paris, 2012.

Rousseau J.-J., (1750) *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Garnier-Flammarion, 2018.

—, (1754) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2018.

—, (1762) *Émile, ou de l'éducation*, Paris, Gallimard-Folio, 1995.

Rudy P., *Rousseau, une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier, 2008.

Safranski R., *Schopenhauer ou les années folles de la philosophie, une biographie*, Paris, PUF, 1990.

—, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, Paris, Babel, 2000.

Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Sacks O., L'autre voie : Freud neurologue, in *Le Fleuve de la conscience*, Paris, Seuil, 2017.

Saint-Augustin, (entre 397 et 341) *Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

Searles H., (1979) La Symbiose thérapeutique, *Le Contre-transfert*, Paris, Gallimard, 1999.

Scheler M., (1915) *L'Homme du ressentiment*, Paris, Idées/Gallimard, 1975.

Schilder P., (1935) *L'Image du corps*, Paris, Gallimard, 1968.

Schopenhauer A., (1819) *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Félix Alcan, 1912.

—, (1851) *Philosophie et Science,* Paris, Le Livre de Poche, 1970.

—, *Pensées et fragments*, Genève, Ressources, 1979.

—, *Insultes*, Paris, Édition du Rocher, 1988.

—, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, Paris, PUF, 1998.

Simonnet J., Folies et notations psychopathologiques chez Saint-Thomas d'Aquin, in Postel J. & Quétel C. (dir.), *Nouvelle Histoire de la Psychiatrie*, Paris, Dunod, 1994.

Solms M., « What is "the unconscious," and where is it located in the brain ? A neuropsychoanalytic perspective ». *Annales of New York Academy of Sciences*, 2017, n° 1406(1), 90-97.

Soranos d'Éphèse, (IIe siècle) *Maladies des femmes*, édition bilingue, traduction collective (Brugière dir.), Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Soulé M., « L'Enfant qui venait du froid, mécanismes défensifs et processus pathogènes chez la mère de l'enfant autiste », in *Le devenir de la psychose de l'enfant*, Paris, ESF, 1977/1978.

Spinoza B., (1670) *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flamarion, 1997.

—, (1677) *L'Éthique*, Paris, Le Livre de Poche, édition bilingue latin-français, 2014.

Subes J., Hypothèse sur l'enfance, in *Enfance*, 1952, n° 5-1, p. 48-75.

Tausk V., (1919) Genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie, in Œuvres psychanalytiques, Paris, Payot, 2000.

Taylor C., *Le Malaise dans la modernité*, Paris, Édition du Cerf, 1989.

—, *Les Sources du moi*, Paris, Seuil, 1999.

Thomas R., *L'Éducation Physique*, Paris, PUF, 1977.

—, Missoum G., Rivolier J., *La Psychologie du sport de haut niveau*, Paris, PUF, 1987.

Tomkiewicz S. & Vivet P., *Aimer mal châtier bien*, Paris, Seuil, 1980.

Turkle S., *La France freudienne*, New York, Basic Books, 1978, Paris, Grasset, 1982.

Twenge J.-M., *Génération internet*, Bruxelles, Mardaga, 2017/2018.

Ulmann J., *De la Gymnastique aux sports modernes*, Paris, Vrin, 1971.

Wallon H., *De l'Acte à la Pensée*, Paris, Flammarion, 1970.

Varela F., *Connaître les sciences cognitives*, Paris, Seuil, 1988.

Vigarello G., (dir.) L'Éducation Physique, numéro thématique, *Revue Esprit*, n° 5, mai 1975.

—, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (XVIe-XXe siècles)*, Paris, Seuil, 2014/2016 Points.

Watzlawick P., (1978), *La Réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1984.

Widlöcher D., *Métapsychologie du sens*, Paris, PUF, 1986.

—, *Les Nouvelles cartes de la Psychanalyse*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Wier J., (1653) *De Praestigiis Demonum et Incantationibus ac Veneficiis Libri V*, Bâle. Traduction française par Grévin J., *Cinq Livres de l'Imposture et Tromperie des Diables, des Enchantements et Sorcellerie*, Paris, Jacques du Puys Editeur, 1657.

Winnicott D.-W., (1947) La Haine dans le Contre-Transfert, in *De la Pédiatrie à la Psychanalyse,* Paris, 1969.

—, (1951) Objets transitionnels et phénomènes transitionnels, 2e édition in *Jeu et Réalité*, Paris, Gallimard, 1971.

—, (1958) La Capacité d'être seul, in *De la Pédiatrie à la Psychanalyse,* Paris, 1969.

—, (dans les années 1960) Un commentaire de *Play Therapy* de Virginia Axline (1947), in *Lectures et Portraits*, Paris, Gallimard, 1989. Retraduit.

—, (1963) Critique de *The Non Human Environment in Normal Development and in Schizophrenia*, de Harold Searles (1960), in *Lectures et Portraits*, Paris, Gallimard, 1989.

—, (1968) Sum, je suis, in *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, 1986.

—, (1967) DWW par DWW, in *La Crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris, Gallimard, 1989.

—, (1971) Rêver, fantasmer, vivre, in *Jeu et Réalité*, Paris, Gallimard, 1975.

—, *Playing and Reality*, London, Tavistock Édition, Routledge, 1971.

Wittgenstein L, (1961) *Carnets (1914-1916)*, Paris, Gallimard Tel, 1997.

Wolff C., (1732) *Psychologie empirique traitée selon la méthode scientifique/Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur,* Francofurti e Lipsiae, Officina Libraria Rengeriana (2 volumes).

—, (1734) *Psychologie rationnelle/Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque autoris cognitionem profutura proponuntur*, Francofurti e Lipsiae, Officina Libraria Rengeriana.

Xenophon, (vers 370 av ? J.-C.) *Économique*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, édition bilingue grec-français.

Yalom I., *Le Problème Spinoza*, Paris, Le Livre de Poche, 2012.

—, *La Méthode Schopenhauer*, Paris, Le Livre de Poche, 2015.

TABLE DES MATIÈRES

Partie IV
Période contemporaine & XXIe siècle

Chapitre VII - De l'Inconscient aux Sciences cognitives